LE SYCOMORE

de l'ancienne à la nouvelle Alliance selon S. Irénée

PHILIPPE BACQ

P. LETHIELLEUX ET P.U.N.

Digitized by the Internet Archive
in 2025 with funding from
Graduate Theological Union

https://archive.org/details/delanciennelanou00unse

DE L'ANCIENNE
A LA NOUVELLE ALLIANCE

© Dessain et Tolra, Paris, 1978

ISBN 2-249-60121-6
ISBN 2-870-37047-4 (première édition)

PHILIPPE BACQ S.J.

de l'ancienne à la nouvelle Alliance

selon S. Irénée

UNITE DU LIVRE IV
DE L'*ADVERSUS HAERESES*

préface de A. Rousseau
moine d'Orval

GRADUATE THEOLOGICAL UNION
LIBRARY
1982

ÉDITIONS LETHIELLEUX
PARIS

PRESSES UNIVERSITAIRES
DE NAMUR

LE SYCOMORE

BR
65
I63
A354
1978

Cet ouvrage est co-édité avec les PRESSES UNIVERSITAIRES DE NAMUR, a.s.b.l., Rempart de la Vierge 8, B-5000 Namur.

Il appartient à la collection *Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres des Facultés Universitaires Notre-Dame de la Paix*, à Namur (fascicule 58).

« Tel est l'ordre, tel est le rythme, tel est l'acheminement par lequel l'homme créé et modelé devient à l'image et à la ressemblance du Dieu incréé : le Père décide et commande, le Fils exécute et modèle, l'Esprit nourrit et fait croître, et l'homme progresse peu à peu et s'élève vers l'état parfait, c'est-à-dire devient proche de l'Incréé. »

(S. Irénée, *Adv. haer.*, IV, 38, 3)

PRÉFACE

*On a répété à satiété, à la suite des historiens allemands du siècle dernier, et on laisse encore trop souvent entendre que l'*Adversus haereses *de saint Irénée ne serait guère plus qu'un amalgame de morceaux provenant de sources disparates plus ou moins servilement démarquées.*

Particulièrement sévères ont été les jugements portés sur le Livre IV : il manquerait de plan ; l'exposé y serait coupé de digressions ; des développements y seraient brutalement interrompus ; Irénée aurait eu devant lui des sources touchant de plus ou moins près à son exposé, et il les y aurait introduites, souvent presque de force ; tels chapitres se présenteraient comme des corps étrangers, sans rapport avec ce qui les précède et ce qui les suit ; finalement, c'est tout le bloc allant du chap. 19 au chap. 35 — presque la moitié du Livre — qui apparaîtrait, aux yeux de certains critiques, comme une immense digression.

C'est dire combien demeure actuel le problème, assurément capital pour l'intelligence de la pensée d'Irénée, auquel s'est attaqué le R. P. Philippe Bacq : Y a-t-il une « structure », c'est-à-dire une unité organique, du Livre IV ? Ou faudrait-il ne voir en ce Livre que le maladroit amalgame de pièces hétéroclites qu'on a cru parfois y découvrir ? Le grand mérite du présent ouvrage est d'oser aborder, pour la première fois, la question dans toute son ampleur.

L'objectif fondamental de la recherche s'imposait de lui-même : ce qu'il fallait d'abord, c'était une rigoureuse et patiente analyse du Livre IV en son entier. Utilisant une méthode en partie neuve, qui se révèle d'une grande fécondité, l'auteur avance pas à pas dans l'examen du Livre, en explorant celui-ci à la fois de l'extérieur (forme littéraire, procédés de composition, etc.) et de l'intérieur (contenu de pensée, développement et enchaînement des arguments, etc.). Deux démarches distinctes, mais complémentaires l'une de l'autre, au terme desquelles apparaît en pleine lumière, sous la foisonnante sinuosité des développements irénéens, l'harmonieuse et savante architecture du Livre IV.

Mais, non content de dégager de la sorte l'unité interne du Livre, l'auteur entend manifester le lien qui rattache chacune de ses parties

à l'ensemble de l'œuvre irénéenne. C'est pourquoi, parallèlement à l'analyse qu'on vient de dire, d'abondantes notes montrent combien, jusque dans le détail, le contenu du Livre IV s'harmonise avec le reste de l'œuvre d'Irénée : ce n'est pas seulement le Livre IV, mais la totalité de l'œuvre irénéenne, qui témoigne de la plus vigoureuse unité de pensée et d'inspiration.

Restait à dissiper les difficultés soulevées par les tenants de la « Quellenforschung », notamment Harnack, Bousset et Loofs. D'où quatre appendices particulièrement riches d'érudition historique et philologique, dans lesquels l'auteur, ne craignant pas de suivre ces savants sur leur propre terrain, dénonce les multiples insuffisances, voire le caractère superficiel, de leurs analyses apparemment si brillantes.

Tel est le triple objectif poursuivi par le R. P. Philippe Bacq dans l'ouvrage que j'ai l'honneur et la joie de présenter au lecteur. Au total, cet ouvrage me paraît constituer une réponse aussi magistrale que convaincante à un grand problème relevant de l'histoire des doctrines chrétiennes. Mais, de surcroît, par la méthode d'analyse qu'il met en œuvre, il apparaît comme une incomparable introduction à la lecture d'une des œuvres les plus riches que nous aient léguées les Pères de l'Église, œuvre dont des procédés de composition qui nous sont devenus étrangers risquent malheureusement de nous masquer la plus authentique richesse.

A. Rousseau.

INTRODUCTION

1. OBJET DE NOTRE RECHERCHE

Depuis la première édition de l'*Adversus haereses*, publiée par Érasme en 1526, de nombreux critiques se sont penchés sur l'œuvre d'Irénée pour tenter de saisir les lignes maîtresses de sa pensée. Diverses monographies ont ainsi vu le jour, consacrées à l'ensemble de sa théologie ou à tel de ses aspects plus particuliers : sa conception de Dieu et de l'homme, sa Christologie ; ses vues sur la révélation, la rédemption, les fins dernières ; sa manière personnelle de lire et de comprendre l'Écriture... De leur côté, les *Histoires du dogme* et les *Patrologies* ont fait une large place à l'œuvre irénéenne en s'efforçant de dégager l'apport personnel de l'évêque de Lyon à la réflexion théologique de son époque. Ainsi a-t-on été amené à reconnaître peu à peu les influences qu'il a subies et le rôle qu'il a joué dans l'évolution de la pensée chrétienne.

Toutefois, il s'agissait là surtout d'œuvres de synthèse, et celles-ci étaient loin d'être toujours exemptes de préjugés dogmatiques ou théologiques. On sait combien les différentes confessions religieuses se sont divisées dans leur interprétation de la pensée irénéenne. Dès 1535, certains historiens protestants reprochaient à l'évêque de Lyon d'avoir trahi la pensée paulinienne. De leur côté, les catholiques lui faisaient grief de certaines de ses formulations dogmatiques, trop peu rigoureuses à leur gré, mais dont le seul tort était de ne pas coïncider avec celles, plus techniques, dont usait une théologie plus évoluée. Longtemps, l'œuvre d'Irénée fut ainsi tiraillée entre des herméneutiques aux critères divers, sinon contradictoires, dont on trouve des traces jusque dans des études récentes.

Cette difficulté d'ordre théologique fut encore accrue, au siècle dernier, par les préjugés méthodologiques de l'école libérale allemande. Les principes de la *Quellenforschung* furent appliqués avec une rigueur implacable au texte d'Irénée. Le résultat en fut un morcellement, pour ne pas dire une dislocation, de l'œuvre irénéenne : l'*Adversus haereses* n'était plus qu'un amalgame hétéroclite de textes provenant de « sources » disparates, et la personnalité d'Irénée s'évanouissait dans les mille et une tonalités des influences subies.

Peu à peu, cependant, l'insuffisance de ces optiques s'est imposée

aux historiens des doctrines. La nécessité d'analyses textuelles plus exigeantes s'est fait impérieusement sentir. De telles analyses sont désormais possibles, grâce notamment au *Lexique comparé... de l'Adversus haereses* de B. Reynders et grâce aux récentes éditions critiques que cet irremplaçable instrument de travail a permis de réaliser. L'intérêt qui s'en est suivi pour l'étude du vocabulaire d'Irénée et pour l'analyse de son œuvre considérée en elle-même, dans la forme que lui a donnée son auteur, a permis de dégager la recherche des ornières idéologiques et méthodologiques où elle s'était enlisée.

Mais il s'en faut de beaucoup que cette sensibilité nouvelle, plus respectueuse de l'expression proprement irénéenne, ait déployé tout l'éventail de ses virtualités. Il n'existe pas encore, par exemple, de commentaire de l'*Adversus haereses* qui suive analytiquement chacun des cinq Livres en les considérant comme de véritables ensembles : c'est cependant ainsi qu'Irénée les a composés, se fixant un objectif précis pour chacun d'eux. Dans son esprit, chaque Livre forme une sorte de traité, incomplet, certes, sans l'apport des quatre autres, mais possédant néanmoins son autonomie propre et sa consistance interne. Une analyse qui tenterait de saisir sur le vif le déroulement de la pensée dans un de ces Livres pourrait se révéler riche d'apports nouveaux sur la façon de composer d'Irénée et, par là, sur l'univers théologique qui est le sien. Pareil commentaire fait encore défaut, tout comme, plus modestement, une structure d'ensemble de l'*Adversus haereses* quelque peu détaillée et critiquement élaborée. Sans doute A. Benoît a-t-il proposé un plan succinct des cinq Livres de l'*Adversus haereses*[1] ; sans doute A. Rousseau a-t-il repris et complété ce travail, au moins pour les Livres III et V[2], mais, pour précieux qu'ils soient, ces plans limités n'entrent pas dans le détail de l'argumentation de ces Livres et ne comportent pas d'analyses littéraires un tant soit peu élaborées. Ce travail reste donc à faire, et, puisque le Livre IV est demeuré le parent pauvre des éditeurs des *Sources Chrétiennes*, comme premier-né d'une édition qui ne cesse de se perfectionner en cours de route, il nous a paru tout indiqué de le choisir comme objet de notre étude.

Présupposés littéraires et théologiques.

Nous allons donc tenter de dégager la structure du Livre IV, c'est-à-dire d'en faire apparaître l'unité organique à partir de la forme littéraire où celle-ci s'est coulée. C'est la cohérence interne du Livre qui nous intéresse, la progression et l'enchaînement des

1. Cf. A. Benoît, *Saint Irénée*, p. 151-201.
2. Cf. A. Rousseau, *SC* 210, p. 171-205, et *SC* 152, p. 166-191.

arguments qui y sont développés, mais nous entendons les rejoindre par le biais d'une analyse littéraire précise.

La facture textuelle est donc première : c'est elle qui doit révéler à l'analyse, un peu comme le négatif d'une photographie sous l'effet du révélateur, le déroulement dynamique de la pensée qu'elle exprime. Choisir une autre méthode, qui prendrait ses distances par rapport à la forme littéraire sous prétexte de rejoindre plus directement l'argumentation sous-jacente, serait retomber dans les erreurs anciennes : le risque serait grand d'imposer au texte d'Irénée une structure qui lui est étrangère, voire une interprétation fallacieuse. Seule une analyse littéraire rigoureuse est garante d'objectivité.

Cette tentative repose sur deux présupposés qu'il est utile de formuler, avec toute la clarté possible, au seuil de notre travail. Aussi bien est-ce là une manière d'apprécier, d'entrée de jeu, les résultats que l'on peut escompter au terme de l'entreprise.

Le premier de ces présupposés concerne le texte lui-même. De ce point de vue, on pourrait soulever la difficulté suivante : le texte original de l'*Adversus haereses* est perdu ; nous ne pouvons plus que le pressentir dans les approximations d'une version latine et d'une version arménienne qui ne s'accordent pas toujours, tant s'en faut, sur des leçons parfois importantes pour le contenu de la pensée. Or, une analyse qui s'attache avant tout à la facture textuelle d'un Livre présuppose que le texte soit solidement établi. Par bonheur, nous bénéficions ici de la récente édition des *Sources Chrétiennes* qui, en plus du texte latin, offre un apparat critique arménien et la précieuse rétroversion grecque de A. Rousseau[1]. Cette dernière est un instrument de travail incomparable qui rend possible des analyses textuelles beaucoup plus précises. Il reste cependant qu'une marge d'incertitude continue d'exister pour tel ou tel passage et qu'il faut tenir compte, pour l'ensemble du Livre, d'un inévitable coefficient d'erreurs de détails. Cela reconnu, nous nous fonderons sur le texte latin et la traduction française de cette édition, en ayant souvent recours à la rétroversion grecque pour la recherche des passages parallèles. Nous justifierons le choix de certaines leçons plus importantes qui touchent au contenu même de la pensée. Pour le reste, nous acceptons un certain flottement, mais il ne met pas en cause la structure du Livre IV que nous proposerons.

Il est cependant une autre difficulté, plus fondamentale, qui concerne la cohérence même de la pensée d'Irénée : rechercher la structure du Livre IV, c'est présupposer que ce Livre constitue

1. Lorsque nous citons un ou plusieurs mots grecs restitués par conjecture, nous les faisons suivre d'un astérisque. S'ils sont attestés par un des fragments qui nous ont été conservés (cf. *SC* 100, p. 51-87), nous les citons sans astérisque.

un ensemble organisé selon des principes théologiques suffisamment fermes et une méthode suffisamment constante pour pouvoir être décelés par l'analyse littéraire. Or, cette unité organique n'apparaît pas avec évidence : des cinq Livres de l'*Adversus haereses*, le Livre IV est même celui qui pose le plus de questions à cet égard. Une lecture superficielle laisse l'impression d'une œuvre composite, rédigée sans beaucoup d'ordre ni de méthode. Cette première impression semble être confirmée par toute une série de travaux qui ont tenté de dégager les sources utilisées par Irénée dans la composition de ce Livre. Depuis les recherches de Harnack, de Bousset, de Loofs et, plus récemment, de Widmann et de Benoît, une unité vraiment organique du Livre IV est considérée comme plus que problématique: on rencontrerait dans ce Livre, mêlées l'une à l'autre, des conceptions trinitaires et christologiques différentes, des vues anthropologiques et sotériologiques disparates, voire contradictoires, provenant des différentes sources utilisées par Irénée ; celui-ci, sans grand souci de cohérence, les aurait reproduites telles quelles, au risque de se contredire d'un endroit à l'autre de son Livre. Cette conception, qui a trouvé son protagoniste le plus décidé en la personne de Loofs, est encore en grande partie celle de Benoît, comme l'a montré naguère H.-I. Marrou[1].

Nous ne pourrions donc miser sans plus sur l'unité de l'œuvre si d'autres critiques ne l'avaient fait avant nous, tels Wingren et Rousseau, par exemple. Ce dernier, dans l'introduction à la nouvelle édition du Livre V, a clairement exprimé le présupposé qui sera le nôtre : « Si l'on veut avoir quelque chance de rejoindre la pensée d'un écrivain, on ne doit pas *d'abord* chercher à découvrir chez lui emprunts et plagiats — comme s'il suffisait d'opérer ensuite une simple soustraction pour que le résidu ainsi obtenu représente l'apport propre de l'auteur ! — Ce qu'il faut faire, c'est recevoir *d'abord* l'œuvre des mains de son auteur et chercher à saisir l'unité profonde de cette œuvre telle que son auteur l'a écrite et qu'il nous l'a léguée.[2] » Nous adoptons résolument ce point de vue au seuil de notre recherche, sous réserve de le fonder critiquement au cours de notre analyse. C'est à partir de l'unité présumée du Livre IV que nous apprécierons les influences qu'Irénée a subies, et non l'inverse.

Voici donc clairement délimité l'objet de notre travail et ses présupposés de base : nous tenterons d'établir la structure du Livre IV de l'*Adversus haereses* en nous fondant sur la récente édition des *Sources Chrétiennes* ; nous posons comme hypothèse de départ qu'Irénée a vraiment fait œuvre de théologien, œuvre originale et unifiée, dont les lignes de faîte peuvent être dégagées avec

1. Cf. *Revue des Études Anciennes* 65 (1963), p. 452-456.
2. Cf. *SC* 152, p. 189-190.

certitude : nous nous efforcerons de prouver cette thèse au cours de ces pages.

Travaux antérieurs.

Définie en ces termes, l'entreprise est neuve, mais elle peut se réclamer de tentatives plus ou moins approchantes et précieuses par leurs résultats, car elles ont eu le grand mérite de dégager les axes fondamentaux de la méthode que nous utiliserons. Il est donc utile de dire un mot des différentes « structurations » du Livre IV qui furent proposées à ce jour.

La plus ancienne division remonte aux manuscrits latins, qui répartissent à l'intérieur même du texte une liste d'*argumenta* donnée déjà intégralement au début du Livre. Celui-ci se trouve ainsi divisé en 68 sections de longueur extrêmement variable. Chacune d'entre elles est précédée d'un *argumentum*. Ces *argumenta* ne sont pas des titres exprimant le contenu des sections, mais plutôt des sortes de repères se bornant à signaler, non sans fantaisie, certaines des questions traitées par Irénée. Cette insertion des *argumenta* à l'intérieur du texte ne remonte pas à l'archétype grec qui est à l'origine des versions, car le traducteur arménien, qui donne lui aussi la liste des *argumenta* au début du Livre, ne les reproduit pas à l'intérieur du texte. Quant à la liste des *argumenta* précédant le Livre, elle est assurément fort ancienne, mais n'a aucune chance de remonter à Irénée lui-même[1].

La division du texte telle que l'offrent les manuscrits latins fut scrupuleusement respectée par les premiers éditeurs d'Irénée, jusques et y compris Harvey. Seul Massuet fit exception : négligeant totalement les *argumenta*, il divisa le Livre en 41 chapitres, flanqués de véritables titres et subdivisés eux-mêmes en paragraphes plus ou moins nombreux et plus ou moins étendus. Massuet ne s'explique pas sur les critères qui ont présidé à ce remaniement, mais il saute aux yeux qu'il a visé à une division rigoureusement logique, qui rende compte du développement de l'argumentation irénéenne dans ses étapes successives.

Dans la récente édition du Livre IV publiée par les *Sources Chrétiennes*, les divisions de Massuet, devenues classiques, ont été reproduites, comme il se devait. Mais les anciens *argumenta* n'ont pas été repris à l'intérieur du texte latin, non plus que les titres proposés par Massuet : le texte latin se déroule d'une façon continue.

En revanche, des divisions et des titres rythment la traduction française. A. Rousseau s'explique sur leur signification : il ne s'agit pas là, avertit-il, d'un « plan analytique détaillé », mais de simples « jalons destinés à marquer les principales étapes de la pensée

1. Cf. *SC* 100, p. 186-191.

irénéenne et à en faciliter une première intelligence[1] ». « En substance », précise-t-il, ces divisions ne sont autres que celles qui furent proposées par A. Benoît[2].

« En substance » seulement, car Rousseau introduit une innovation importante dans le plan du Livre proposé par Benoît. Ce dernier le divisait en deux parties : I. Réfutation par les paroles claires du Seigneur (*1-35*). II. Réfutation par les paraboles du Seigneur (*36-41*). Rousseau lui, adopte une division tripartite : I. L'unité des deux Testaments, prouvée par les paroles claires du Seigneur (*1-19*). II. L'Ancien Testament, prophétie du nouveau (*20-35*). III. L'unité des deux Testaments prouvée par les paraboles du Christ (*36-41*).

Rousseau n'expose pas les motifs qui l'ont poussé à diviser le Livre IV de cette manière. Il ne propose pas non plus de subdivisions plus détaillées. A l'intérieur de ces trois parties, la traduction française n'est plus rythmée que par des sous-titres « volontairement brefs et discrets » qui ne sont pas, à proprement parler, des subdivisions du texte, mais des « jalons » de lecture. La première partie en compte 28, la seconde 19 et la troisième 12.

Une rapide comparaison avec le plan proposé par Benoît montre que sur ce point aussi, Rousseau a innové : ses sous-titres sont plus nombreux et plus précis ; ils suivent de plus près les indications qu'Irénée lui-même suggère dans la Préface de son Livre, lorsqu'il explique que son projet est de « confirmer par les paroles du Seigneur ce qu'il a dit précédemment ». La plupart des sous-titres de Rousseau reprennent ou font allusion à une de ces « paroles du Seigneur », centrales dans l'argumentation. Déjà Benoît avait souligné leur importance pour la compréhension du Livre IV, mais Rousseau suit ce principe avec plus de rigueur et serre ainsi de plus près le texte d'Irénée lui-même.

Cependant, ces jalons de lecture ne font pas apparaître la structure même du Livre. Ils mettent en relief le principe à partir duquel cette structure s'organise dans la pensée d'Irénée, mais l'unité organique du Livre IV dans le déroulement de son argumentation n'est pas mise en lumière. C'est cette tâche qui sera la nôtre, mais d'ores et déjà le principe fondamental de notre recherche est solidement établi : la priorité à donner aux « paroles du Seigneur ».

Questions de méthode : l'analyse proprement dite.

Le point d'équilibre de l'analyse que nous proposons réside dans cette priorité absolue que nous accordons aux citations scripturaires et, plus préciment, aux « paroles du Seigneur ». De l'aveu d'Irénée lui-même, elles forment l'armature du Livre IV qui est essentiellement un commentaire de ces paroles et, à partir d'elles,

1. Cf. *SC* 100, p. 181.
2. Cf. A. Benoît, *Saint Irénée*, p. 182-192.

d'autres citations de l'Écriture[1].

Encore faut-il bien comprendre la notion même de « citation scripturaire ». Pour clarifier les notions, la plupart des critiques distinguent entre les « citations explicites » d'un passage de l'Écriture et les simples allusions, de deux mots ou plus, moins rigoureuses dans leur formulation[2]. Cette distinction est utile, mais elle correspond plus au souci actuel de déterminer des catégories facilement discernables qu'à celui de rejoindre les réelles préoccupations polémiques d'Irénée. Car l'*Adversus haereses* est une œuvre apologétique et, de ce point de vue, une autre distinction s'impose, plus respectueuse des enjeux réels de la polémique anti-gnostique, souci fondamental de notre auteur : certaines citations scripturaires expriment exactement l'argument qu'Irénée oppose à ses adversaires et d'autres viennent l'illustrer comme des points d'appui secondaires qui complètent la preuve et renforcent sa vigueur ; les premières, que nous appellerons les « citations clés », forment le point de cristallisation de petites unités littéraires et thématiques qui constituent un argument déterminé ; les secondes, que nous nommerons les « citations d'appui », viennent se greffer sur cet argument central pour déployer toutes ses virtualités démonstratives.

Or, et c'est ici qu'Irénée déroute nos catégories modernes, de simples allusions scripturaires peuvent très bien jouer le rôle de citations clés ; faute de le percevoir, on ne comprend plus la logique de l'argumentation. Donnons-en un exemple.

La première « parole du Seigneur » citée par Irénée se rencontre en IV, 1,1 : notre Seigneur, dit-il, nous a prescrit « de ne reconnaître personne pour Père, en dehors de celui qui est aux cieux et qui est le seul Dieu et le seul Père ». C'est une allusion évidente à *Matth.* 23, 9 : « N'appelez personne votre ' Père ' sur la terre, car vous n'en avez qu'un, le Père des cieux. » Or, et Rousseau l'a bien noté, cette simple allusion est bel et bien la citation clé qui unifie IV, 1, 1-2 en une unité thématique et littéraire restreinte. Elle exprime en effet l'argument précis qu'Irénée propose dans ce court passage en faveur de l'unicité de Dieu : les gnostiques ont tort d'imaginer un autre Père au-dessus du Créateur, car, comme le Seigneur lui-même l'atteste, il n'y a qu'un seul Père, celui qui a créé le ciel. L'exposé de cet argument se termine en IV, 1, 2, car Irénée reprend alors la même allusion scripturaire en signalant explicitement que sa démonstration est close : « De cette transgression sera donc cause pour eux le Maître, puisque c'est lui qui leur a prescrit de ne

1. Les principales études sur les citations scripturaires dans l'œuvre d'Irénée sont présentées par E. Peretto, *La lettera ai Romani*, p. 11-15 et 50-54.

2. C'est encore la méthode adoptée par E. Peretto, *La lettera ai Romani*, p. 56-57, qui distingue nettement entre les « citations littérales » et les « citations libres », en accordant à ces dernières une valeur probative de moindre importance, « pour des raisons évidentes ».

donner qu'à un seul le nom de Père (cf. *Matth.* 23, 9), leur faisant un devoir de reconnaître le Créateur pour leur Père ainsi qu'il vient d'être montré. » (IV, 1, 2) Ce simple exemple révèle donc un premier point de méthode central pour notre recherche : l'importance des citations clés qui rythment l'exposé.

Il manifeste aussi un second point de méthode tout aussi important : la répétition des citations scripturaires ou de certains membres de phrases, sous forme d'inclusion. Lorsqu'Irénée veut indiquer qu'il clôture l'argument qu'il vient de présenter, il cite souvent à nouveau le passage scripturaire qu'il avait allégué au début de ce même argument ou le membre de phrase qui introduisait celui-ci dans le cours de la démonstration. Dans l'exemple que nous avons relevé plus haut, c'est l'allusion à *Matth.* 23, 9, qui est d'abord faite en IV, 1, 1 (lignes 9-10) et est reprise ensuite en IV, 1, 2 sous forme d'inclusion (lignes 38-40)[1]. Cet exemple est particulièrement clair, puisque Irénée souligne lui-même cette reprise par les mots « ainsi qu'il vient d'être montré ». Il s'agit donc d'un procédé dont il est conscient et qui est très fréquent chez lui. Relever systématiquement ces procédés cycliques permet de faire émerger du texte lui-même l'armature implicite qui le soutient et l'unifie.

D'autres procédés littéraires apparaîtront au cours de l'analyse : les « annonces anticipées » d'arguments qu'Irénée suggère brièvement à l'avance, avant de les développer plus longuement par la suite ; les « mots crochets » qui relient les citations scripturaires les unes aux autres ou rattachent les différents arguments proposés en une démonstration cohérente ; les « rappels » fréquents d'arguments qui ont déjà été développés, rappels qui permettent de mesurer les progrès de la réfutation... autant de points de repère littéraires qui permettront d'établir critiquement la structure du Livre IV.

Nous diviserons ainsi ce Livre en 3 *parties* ; et chacune d'entre elles en plusieurs *sections*, celles-ci comprenant à leur tour autant d'*articles* qu'Irénée allègue d'arguments pour réfuter ses adversaires.

Pour mieux faire ressortir l'unité organique de ces différentes subdivisions, nous proposerons, au début de chacune des *parties*, une vue d'ensemble succincte de l'argumentation qui y est développée, en marquant les différentes étapes qui rythment sa progression. Le point de vue qui préside à cette première présentation globale est donc la dynamique même de l'argumentation, saisie dans ses phases d'évolution successives. Ce premier survol présuppose donc toutes les analyses qui suivront : nous présentons en quelque sorte d'emblée le résultat même de la recherche.

Nous accomplirons ensuite le même survol d'ensemble pour chacune des *sections*, mais en adoptant un angle d'approche diffé-

1. Sauf indication contraire, la numérotation des lignes renvoie au texte latin de l'édition des *Sources Chrétiennes*.

rent : nous épinglerons alors les principaux éléments littéraires et stylistiques qui, à nos yeux, justifient critiquement la division en sections que nous proposons et la subdivision de celles-ci en articles.

Puis, nous suivrons le texte d'Irénée pas à pas, *d'artile en article*, sans crainte désormais de nous fourvoyer. Notre analyse suivra les méandres de l'argumentation d'Irénée jusque dans les exhortations du pasteur, les invectives du polémiste, les saillies de l'écrivain. Ainsi se dévoilera peu à peu l'unité organique du Livre IV, dans la foisonnante diversité de ses composantes.

Questions de méthode : les notes et les annexes.

Limitée à elle-même, une analyse littéraire s'arrête au texte d'un Livre, qu'elle considère comme un ensemble clos. Mais, dans le cas présent, ce Livre n'est lui-même qu'un élément d'un ensemble plus vaste : il s'agit du Livre IV de l'*Adversus haereses*. Trois autres Livres ont précédé, un cinquième suivra. Encore l'*Adversus haereses* n'est-il pas le seul ouvrage qui nous reste d'Irénée : il faut y ajouter le petit livret de la *Démonstration de la prédication apostolique*. Le Livre IV ne représente donc qu'un moment de la pensée d'Irénée : sa structure interne n'est pleinement perceptible qu'en référence à la structure globale de l'œuvre irénéenne ; son argumentation n'est pleinement compréhensible que sur l'arrière-fond théologique révélé par les autres écrits de l'évêque de Lyon. L'analyse littéraire demande donc d'être complétée par une recherche lexicographique qui mette en lumière le tissu des relations qui relient le Livre IV aux autres Livres de l'*Adversus haereses* et, secondairement, à la *Démonstration de la prédication apostolique*. Une grande partie des notes de notre travail sera consacrée à relever les passages parallèles qui, d'une partie de l'œuvre à l'autre, tissent ce réseau de relations. Elles feront mieux apparaître la cohérence de la pensée d'Irénée à travers l'ensemble de son œuvre et, du même coup, dessineront avec plus de relief la physionomie théologique du Livre IV.

Même compris de cette manière dans le cadre de l'œuvre irénéenne entière, le Livre IV de l'*Adversus haereses* ne peut être détaché de la tradition théologique plus large où il est inséré. Nous retrouvons, au terme de l'analyse littéraire, les difficultés que nous avons mentionnées à propos des sources utilisées par Irénée.Nous ne pouvons totalement ignorer les résultats de la *Quellenforschung* : le soupçon d'incohérence ne serait pas complètement dissipé ; il s'insinuerait même au cœur de la méthode que nous avons adoptée ; en tout cas, une question méthodologique délicate resterait en suspens : comment concilier les conclusions issues de l'analyse littéraire, d'une part, et celles qui émanent de la « recherche des sources », de l'autre ? Nous aborderons cette question dans les annexes de notre travail. Nous y analyserons les quatre sections

du Livre IV qui ont été soupçonnées d'emprunts étrangers. Nous apprécierons les résultats acquis par les recherches antérieures et nous proposerons, pour chacune de ces sections, des angles d'approche nouveaux. Ce sera possible, car notre point de vue sera autre : nous n'analyserons plus le texte du Livre IV à partir des sources utilisées, mais nous chercherons à situer ces sources à partir de la cohérence interne du Livre telle que l'aura révélée l'analyse littéraire.

Trois composantes s'unissent donc, en fin de compte, dans notre recherche. En premier lieu, une analyse littéraire portant sur le Livre IV considéré en lui-même : cette analyse constitue l'axe central de notre recherche. En second lieu, une enquête lexicographique ayant pour objet de recueillir les passages parallèles à travers l'ensemble de l'œuvre irénéenne : c'est, pour la plus grande partie, la matière des notes. En troisième lieu, enfin, une tentative, partiellement inspirée des méthodes de la *Quellenforschung*, de situer les sources utilisées par Irénée dans l'élaboration du Livre IV : ce sont les annexes de notre étude. Trois composantes, qui sont comme trois voies d'accès au Livre IV de l'*Adversus haereses*, à l'œuvre d'Irénée, à son univers de pensée : au carrefour de ces trois lignes de recherche se profilera, nous l'espérons, la véritable personnalité de notre auteur.

2. SITUATION DU LIVRE IV PAR RAPPORT AUX PRÉCÉDENTS

Nous allons donc entreprendre une analyse littéraire précise du Livre IV afin d'en dégager la structure. Mais, avant d'aborder cette analyse, nous croyons utile de passer rapidement en revue les trois Livres qui ont précédé, car Irénée y a donné des indications précieuses sur les principes qui ont présidé à l'élaboration de toute son œuvre[1], indications qui permettront de mieux situer le Livre IV au sein de celle-ci.

---

1. Selon A. Benoît, *Saint Irénée*, p. 156-157, l'*Adversus haereses*, dans son projet primitif, ne devait comprendre que les deux premiers Livres. Mais Irénée, prenant conscience qu'ils étaient insuffisants pour réfuter ses adversaires, y aurait ajouté ensuite un troisième Livre, puis, comme cela ne le satisfaisait toujours pas, un quatrième, puis un cinquième encore. Il aurait ainsi pensé son œuvre fragment par fragment. A notre sens, c'est la disloquer de manière indue. Sans doute Irénée n'annonce-t-il nulle part le plan général qu'il suivra au cours de son exposé. Ce n'est pas dans sa manière de composer. Est-ce à dire qu'il n'ait pas en tête une vue d'ensemble de son œuvre au moment où il commence sa rédaction ? Nous ne le pensons pas. Certains indices montrent, au contraire, qu'il prévoit, bien à l'avance, des développements qui viendront plus tard.

Ainsi, par exemple, il annonce explicitement, dès le Livre II, qu'il compte

Dès la Préface du Livre I, Irénée annonce les deux objectifs qu'il poursuit : « exposer brièvement la doctrine de Ptolémée et des gens de son entourage » et « fournir les moyens de les réfuter, en prouvant que leurs dires sont absurdes, inconsistants et contraires à la vérité » (I, Pr., 2. Cf. I, 15, 6)[1].

Le Livre I de l'*Adversus haereses* est consacré au premier point de ce programme. Irénée y produit au grand jour les doctrines des Valentiniens (cf. III, Pr.), montre les filiations des différents systèmes de la gnose (*ibid.*) et le désaccord des gnostiques entre

---

écrire d'autres ouvrages encore : « Enfin, tout ce qui a été dit du Démiurge pour prouver que lui seul est le Dieu et le Père de toutes choses, et tout ce qui sera dit encore dans les livres suivants (*in sequentibus libris*), tout cela, c'est contre tous les hérétiques que je le dis. » (II, 31, 1) Et il répète, quelques chapitres plus loin : « ... Tous les prophètes ont prêché un seul Dieu et Seigneur... et ont annoncé la venue de son Fils, comme nous le prouverons dans les livres suivants (*in libris consequentibus*) à partir des Écritures elles-mêmes. » (II, 35, 2) Il sait donc, à ce moment déjà, que d'autres Livres suivront, c'est-à-dire au moins les Livres III et IV.

On rencontre également dans le Livre III des annonces très précises d'arguments qui ne seront développés que dans le IV^e^. Par exemple, l'explication d'un verset de la deuxième épître aux Corinthiens : « Comment Dieu a-t-il aveuglé l'esprit des incrédules (cf. *II Cor.* 4, 4) ? C'est ce que nous montrerons, d'après Paul lui-même, dans la suite du traité, pour ne pas trop nous écarter maintenant de notre propos. » (III, 7, 1) Quand donc donnera-t-il cette explication sur la parole de l'Apôtre ? Au chapitre 29 du Livre IV : « Ainsi, un seul et même Seigneur apporte l'aveuglement à ceux qui ne croient pas et ne font aucun cas de lui — comme le soleil, sa créature, le fait pour ceux qui, à cause de quelque maladie de leurs yeux, ne peuvent regarder sa lumière —, tandis qu'à ceux qui croient en lui et le suivent, il donne une plus pleine et plus grande illumination de l'intelligence. De la même manière, l'Apôtre dit, lui aussi, dans la deuxième épître aux Corinthiens : ' ... chez qui Dieu a aveuglé l'esprit des incrédules de ce siècle, pour que ne brille point l'éclat de l'Évangile de la gloire du Christ (*II Cor.* 4, 4) '. » (IV, 29, 1) Il donne donc ici une explication à laquelle il pensait déjà en rédigeant son III^e^ Livre. Et il est fort intéressant de constater qu'il la présente dans une section du Livre IV où il déclare lui-même s'appuyer sur l'enseignement d'un presbytre. Il avait donc déjà en tête, au Livre III, le contenu de cet enseignement.

Une telle constatation invite à nuancer très fortement cette idée émise par Bousset, et parfois admise de nos jours encore, qu'Irénée suit servilement les sources qu'il utilise. Le contenu de ces sources semble bien plutôt présent à son esprit, disponible pour le moment où il en aura besoin dans sa propre rédaction (cf. Annexes II, III, IV). Ceci ne veut pas nécessairement dire qu'il sait de façon précise, dès le début, tous les sujets qu'il abordera et l'ordre exact qu'il suivra dans son exposé. Il n'est pas possible de l'affirmer avec certitude à partir des indices que nous avons relevés. Du moins suffisent-ils à montrer qu'Irénée n'est pas fantaisiste et inconérent dans sa manière de composer.

1. Nous citons les Livres I et II de l'*Adversus haereses* selon l'édition de W. Harvey, en adoptant toutefois les divisions de l'édition de R. Massuet. Pour les Livres III, IV, V et la *Démonstration de la prédication apostolique*, nous nous référons à l'édition des *Sources Chrétiennes*. Dans la plupart des cas, nous adoptons, pour les Livres III, IV et V, la traduction française de A. Rousseau, *SC* 210, 100 et 153. Nous nous sommes inspiré très largement de la même traduction, encore inédite, pour les Livres I et II.

eux (cf. I, 9, 5). Puis, au Livre II, il « réfute sur tous les points essentiels l'ensemble de leur système » (II, Pr., 2) ; il les renverse et les détruit en « les mettant à nu » (III, Pr.). La méthode suivie est simple : il pose des questions à ses adversaires « pour mettre en lumière l'incohérence de leurs doctrines » (II, 11, 2) et faire apparaître « les contradictions et les difficultés qu'elles soulèvent » (II, 17, 1). Irénée cherche donc, dans ce Livre, à réfuter les gnostiques à partir de leurs propres assertions.

Cependant, dès le début, on le sent préoccupé d'un problème qui lui paraît central dans la réfutation de l'hérésie : l'exégèse fallacieuse des Écritures. Il s'agit là d'un souci constant, qu'il exprime à maintes reprises tout au long de sa réfutation. Il en parle dès la Préface du Livre I :

> « Par une vraisemblance frauduleusement agencée, les (hérétiques) séduisent l'esprit des simples et les réduisent à leur merci, falsifiant les paroles du Seigneur et se faisant les mauvais interprètes de ce qui a été bien exprimé. » (I, Pr., 1)

Il y revient une fois encore au chapitre 1, après avoir exposé la doctrine des Valentiniens sur les trente Éons du Plérôme :

> « Et voilà ces grands, ces admirables, ces secrets mystères, produit de leur propre ' fructification ', pour ne rien dire d'autres paroles des Écritures que, d'aventure, ils ont pu adapter et accommoder à leurs inventions. » (I, 1, 3)

Quelles sont ces autres paroles des Écritures ? Irénée signale d'abord les paraboles du Seigneur. Les gnostiques s'y réfèrent, ironise-t-il, pour illustrer leur description des événements survenus à l'intérieur du Plérôme, doctrine seulement accessible à quelques initiés :

> « Tout cela, sans doute n'a pas été dit en clair (dans les Écritures), parce que ' tous ne comprennent pas ' (*Matth.* 19, 11) leur gnose, mais cela a été indiqué en mystère par le Sauveur, au moyen de paraboles, à l'intention de ceux qui sont capables de comprendre. » (I, 3, 1)

Mais les paraboles ne sont pas les seules à être ainsi exploitées. A la fin du même exposé sur les événements du Plérôme, Irénée assure en effet que les Valentiniens falsifient aussi toutes les « belles paroles » des Écritures :

> « Voilà ce qu'ils disent au sujet de leur Plérôme et de la formation des Éons, faisant violence aux belles paroles (des

> Écritures) pour les adapter à leurs scélérates inventions. Et ce n'est pas seulement des Évangiles et des écrits de l'Apôtre qu'ils s'efforcent de tirer leurs preuves, en dénaturant les interprétations et en faussant les exégèses, mais ils recourent aussi à la Loi et aux prophètes : comme il s'y rencontre nombre de paraboles et d'allégories susceptibles d'être tirées dans des sens multiples, ils accommodent l'ambiguïté de celles-ci à leur fable au moyen d'exégèses habiles et artificieuses... » (I, 3, 6)

Les « paroles » des Écritures utilisées par les gnostiques au profit de leurs inventions comprennent donc aussi bien les Évangiles et les écrits de Paul que la Loi et les prophètes. Dans cet ensemble, les paraboles du Seigneur semblent tenir une place de choix. Irénée les mentionne souvent[1] et les cite au même titre que les oracles prophétiques et les paroles des apôtres :

> « Telle est leur doctrine, que ni les prophètes n'ont prêchée, ni le Seigneur n'a enseignée, ni les apôtres n'ont transmise, et dont ils se vantent d'avoir reçu la connaissance plus excellemment que tous les autres hommes. Tout en alléguant des textes étrangers aux Écritures et tout en s'employant, comme on dit, à tresser des cordes avec du sable, ils ne s'en efforcent pas moins d'accommoder à leurs dires, d'une manière plausible, tantôt des paraboles du Seigneur, tantôt des oracles de prophètes, tantôt des paroles d'apôtres, afin que leur fable ne paraisse pas dépourvue de témoignage. » (I, 8, 1)

Irénée souligne donc avec force les erreurs de l'interprétation valentinienne des Écritures. Mais, dès le chapitre 18 du Livre I, il manifeste son intention de répondre à cette exégèse dépourvue de sens. Il s'exprime alors au futur, comme faisant allusion à un développement ultérieur qui complétera la réfutation qu'il est en train de construire. Par exemple, il dit à propos des prophéties :

> « Mais il nous faut aussi signaler, pour pouvoir les réfuter (ultérieurement), toutes les déformations qu'ils font subir aux oracles des prophètes. » (I, 18, 1)

Plus tard, en effet, après avoir répondu à ses adversaires sur leur propre terrain, il réfutera leur fausse interprétation des prophéties. Il exprime à nouveau cette même intention au début du Livre II, mais il l'étend alors aux autres paroles de l'Écriture et se propose

---

1. En plus de l'occurrence déjà signalée (I, 3, 1), on relève encore les passages suivants : II, 10, 2 ; II, 19, 9 ; II, 20, 1 ; II, 28, 9.

de développer par la suite une preuve positive fondée sur elles :

> « Déjà nous venons de montrer qu'il n'y a qu'un seul Dieu, mais nous le montrerons encore (ultérieurement) par les écrits des apôtres eux-mêmes et par les paroles du Seigneur. » (II, 2, 6)

Il manifeste ici, avec plus de précision encore, le projet qu'il poursuit. Il s'agira de prouver l'unicité de Dieu en s'appuyant sur les paroles des prophètes, du Seigneur et des apôtres et de renverser par là l'exégèse erronée des gnostiques. Désormais, il parlera plus d'une fois de cette intention, mais sans en donner encore les contours précis. Parfois, il annonce simplement une preuve de l'unicité de Dieu fondée sur les Écritures et les paroles du Seigneur :

> « Qu'il y ait un Dieu Auteur du monde, c'est évident même pour ceux-là qui le contredisent de multiples façons et qui, malgré tout, le confessent encore en l'appelant ' Démiurge ' ou ' Ange ', — pour ne rien dire de toutes les Écritures qui proclament et du Seigneur qui enseigne le Père qui est aux cieux et nul autre que lui, comme nous le montrerons dans la suite de notre ouvrage. » (II, 9, 1)

Parfois, il fait seulement allusion à une preuve tirée des paroles du Seigneur :

> « Il nous serait aisé de faire appel aussi aux paroles du Seigneur... Mais, puisqu'ils aiment quereller... en nous présentant une foule de paraboles et de questions, nous avons estimé opportun de les interroger à notre tour sur leurs doctrines pour mettre en lumière l'incohérence de celles-ci... et d'apporter ensuite les paroles du Seigneur... » (II, 11, 1-2)

Parfois encore, il annonce « un exposé relatif aux preuves tirées des prophètes » :

> « ... Il est clair que, s'étant fait homme et ayant vécu avec l'ouvrage par lui modelé, le Seigneur a vraiment accompli toutes choses par la puissance de Dieu, selon le bon plaisir du Père de l'univers, de la manière que les prophètes avaient annoncée. Quelles étaient ces prophéties, nous le dirons dans l'exposé relatif aux preuves tirées des prophètes. » (II, 32, 5)

Et, lorsque le Livre II touche à sa fin, il promet cette preuve sur les prophètes dans *des* Livres ultérieurs — qu'on veuille bien noter ce pluriel ! — :

> « D'autres, abusivement nommés ' Gnostiques ', prétendent que les prophètes ont parlé sous l'action de plusieurs Dieux différents. Thèse facile à réfuter, car tous les prophètes ont prêché un seul Dieu et Seigneur, Créateur du ciel et de la terre et de tout ce qui s'y trouve, et ont annoncé la venue de son Fils, comme nous le prouverons dans les livres suivants à partir des Écritures elles-mêmes. » (II, 35, 2)

Enfin, au moment de conclure le Livre II, il annonce explicitement un ouvrage ultérieur qui sera consacré « à exposer les Écritures » et à fournir à partir d'elles des preuves sur l'unicité de Dieu :

> « Tout cela, je pense, a été prouvé à suffisance par tout (ce que nous avons dit jusqu'ici), car nous avons démontré qu'il n'existe qu'un seul Dieu et Père, Créateur de toutes choses. Cependant, pour ne pas paraître esquiver la preuve par les Écritures du Seigneur, et parce que ces Écritures proclament cette vérité avec une évidence et une clarté encore beaucoup plus grandes, du moins pour ceux qui ne les lisent pas de travers, nous allons consacrer le livre suivant à exposer les Écritures, et ce sont des preuves tirées des Écritures divines que, de la sorte, nous mettrons sous les yeux de tous ceux qui aiment la vérité. » (II, 35, 4)

Ce sera le Livre III de l'*Adversus haereses*. Irénée rappelle dans sa Préface l'objectif qu'il y poursuit en reprenant la conclusion du Livre II :

> « Dans ce troisième livre, nous ajouterons des preuves tirées des Écritures : de la sorte, tu ne seras frustré d'aucune des choses que tu nous avais prescrites, et même, par-delà ton attente, tu recevras de nous les moyens de démasquer et de réfuter tous ceux qui, de quelque façon que ce soit, enseignent l'erreur. » (III, Pr.)

Mais de quelles Écritures s'agit-il dans ce Livre ? Essentiellement de la doctrine de ceux qui furent « dès le début les témoins oculaires du Verbe », autrement dit, « des apôtres » (IV, Pr.). Après avoir prouvé la valeur de la Tradition issue des apôtres, Irénée passe en revue la manière dont ils parlent de Dieu et du Christ et il privilégie leur témoignage, remettant à plus tard le soin d'écouter les paroles du Seigneur[1] :

1. Ceci ne signifie pas, bien entendu, qu'Irénée ne cite aucune parole des prophètes ou du Seigneur dans le Livre III. Au contraire, il y montre aussi la continuité de leur enseignement, par exemple sur le Dieu Créateur (c. 6-8). Mais il privilégie, dans ce Livre, l'enseignement des apôtres tel qu'il

> « Après avoir ainsi examiné la doctrine de ceux qui nous ont transmis l'Évangile, d'après les commencements mêmes de ces Évangiles, venons-en aux autres apôtres et recherchons avec soin leur doctrine sur Dieu ; plus tard, nous entendrons les paroles mêmes du Seigneur. » (III, 11, 9)

Quel sera le contenu général de cet exposé qui doit suivre ? Montrer l'unité des deux Testaments et expliquer la raison de leur différence :

> « Pour nous, dans la suite de notre traité, nous exposerons le pourquoi de la différence entre les Testaments en même temps que leur unité et leur harmonie. » (III, 12, 12)

Ainsi apparaîtra plus clairement encore l'unicité du Dieu Créateur. Dans la conclusion du Livre III, Irénée concrétise ce projet, en annonçant un nouveau Livre encore, consacré à ce sujet, et fondé sur les paroles du Seigneur :

> « Nous remettons au prochain livre le soin d'apporter les paroles du Seigneur pour compléter ce qui vient d'être dit, avec l'espoir que plusieurs d'entre eux, lorsqu'ils auront été réfutés par l'enseignement même du Christ, se laisseront persuader de quitter une telle erreur et de renoncer à ce blasphème proféré contre leur Créateur, qui est tout à la fois le seul Dieu et le Père de notre Seigneur Jésus-Christ. » (III, 25, 7)

Ce sera l'objet du Livre IV, comme Irénée l'affirme une fois encore dans sa Préface :

> « En t'envoyant, cher ami, ce quatrième livre de notre ouvrage ' Mise en lumière et réfutation de la prétendue Gnose ', nous allons, comme nous l'avons promis, confirmer par les paroles du Seigneur ce que nous avons dit précédemment. » (IV, Pr., 1)

Ainsi donc, son projet d'exposer et de réfuter la doctrine des disciples de Valentin s'est constitué en fonction de la méthode même utilisée par les hérétiques. Ceux-ci déforment les paroles des prophètes, des apôtres et du Seigneur. C'est pourquoi, après

---

apparaît, soit d'après le début des Évangiles (c. 9-11), soit d'après les Actes des Apôtres (c. 12), soit selon les paroles de Luc et de Paul (c. 13-15). Il fera de même en ce qui concerne l'économie du Fils de Dieu dans la deuxième partie de ce Livre (c. 16-23). Mais il s'appuie, là aussi, sur les prophéties qui l'annonçaient, par exemple, celle de l'Emmanuel (19, 3 ; 21, 1-5), ou le Signe de Jonas (20, 1), ou les prophéties de Daniel et de Moïse... (21, 7-8).

avoir exposé leurs erreurs (Livre I), après les avoir réfutés à partir de leur propre argumentation (Livre II), Irénée donnera des preuves positives tirées des Écritures. Dans le Livre III, il met en lumière la doctrine des apôtres, et il se propose d'aborder, dans le IV^e^, l'enseignement contenu dans les paroles du Seigneur (IV, Pr., 1).

Mais qu'en est-il alors du témoignage des prophètes ? Irénée n'avait-il pas promis un exposé qui prouverait que le Seigneur a accompli les paroles qui furent dites à son sujet ?

Sans doute a-t-il allégué de nombreux passages prophétiques dans le Livre III. Il réalisait alors en partie son projet. En partie seulement, car peut-on parler à leur propos « d'un exposé relatif aux preuves tirées des prophètes » ? Irénée démontrait-il alors que « le Seigneur a accompli toutes choses de la manière que les prophètes avaient annoncée » (II, 32, 5) ? Cherchait-il à réfuter directement les gnostiques qui prétendent que « les prophètes ont parlé sous l'action de plusieurs Dieux différents» (II, 35, 2) ? Ce serait trop dire. Il reste à compléter les arguments qu'il a déjà commentés.

Qu'en est-il aussi des paraboles que les gnostiques interprétaient en fonction de leur doctrine sur le Plérôme et dont Irénée a si souvent parlé dans ses deux premiers Livres ? Sans doute font-elles partie des paroles du Seigneur et entrent-elles, à ce titre, dans le projet général du Livre IV. Mais Irénée leur donne aussi une place à part, et il a longuement montré, dans le Livre II, qu'il fallait les comprendre à partir des paroles claires du Christ. Donnera-t-il cette exégèse correcte en réponse aux déformations de ses adversaires ?

Précisément, il introduira l'exposé sur les prophéties dans le Livre IV, et il consacrera une partie de ce même Livre à l'exégèse correcte des paraboles en les distinguant des paroles claires du Seigneur. Ceci apparaît nettement si l'on jette un coup d'œil d'ensemble sur la structure qui a présidé à l'élaboration de ce Livre.

3. STRUCTURE D'ENSEMBLE DU LIVRE IV

Ce Livre, comme les trois précédents, s'ouvre, nous l'avons vu, par une Préface où Irénée exprime le projet qu'il poursuit : « confirmer par les paroles du Seigneur ce qu'il a dit précédemment. » (Pr., 1) Il réalisera ici le projet maintes fois annoncé.

En effet, dans une première partie, il prouve l'unicité du Dieu Créateur, Auteur des deux Testaments, par les paroles claires du Christ (*1-19*). Il retient essentiellement, pour introduire les différents arguments qu'il propose, les passages des Évangiles où le Seigneur lui-même prend la parole et s'exprime, non pas en paraboles, mais en termes propres. De plus, il aborde cette démonstration

sous un angle bien précis. Il s'attache à montrer que l'ancienne alliance prépare la nouvelle et que celle-ci, de son côté, accomplit l'ancienne. Schématiquement, l'argumentation se déroule comme ceci : le Dieu Créateur annoncé par la Loi et les prophètes est celui que le Seigneur reconnaît pour son Père et est aussi l'Auteur de la Loi. Dès l'ancienne alliance, en effet, le Père se révèle par son Verbe et celui-ci, par sa venue, accomplit les promesses anciennes. Car la Loi et l'Évangile sont les étapes d'une même croissance et le message de l'Évangile accomplit les sacrifices anciens. Il n'y a donc qu'un seul Dieu Créateur, absolument transcendant, mais qui a voulu se faire proche de sa créature par son Verbe. On le constate, Irénée met en œuvre ici l'idée qu'il avait déjà formulée au Livre III : « exposer le pourquoi de la différence entre les Testaments en même temps que leur unité et leur harmonie. » (III, 12, 12)

Dans la deuxième partie du Livre IV, il prouve que l'Ancien Testament est une prophétie du Nouveau et il dégage les critères d'interprétation d'une lecture ecclésiale des Écritures (*20-35*). C'est une réflexion d'ensemble sur le prophétisme qu'il propose d'abord, pour montrer que les prophètes ont « semé » la foi de l'Église. C'est donc en elle, désormais, qu'il faut chercher la clef des prophéties. A l'intérieur de cette argumentation, il prouve longuement, au chapitre 33, 10-15, que le Seigneur a réalisé dans sa personne les nombreuses paroles dites par les prophètes à son sujet. Ceux-ci ne parlaient donc pas au nom de plusieurs Dieux, comme le prétendent les gnostiques (cf. IV, 33, 10). Ils prophétisaient de la part du même Père et annonçaient les différentes économies du même Fils de Dieu. En d'autres termes, Irénée présente ici, plus directement, l'exposé sur « les preuves tirées des prophètes » qu'il avait annoncé (II, 32, 5 ; II, 35, 2).

La troisième partie du Livre IV démontre l'unicité de Dieu, Auteur des deux Testaments, par les paraboles du Christ (*36-41*). Loin d'illustrer les événements survenus à l'intérieur du Plérôme, les paraboles décrivent le refus d'Israël et l'appel adressé aux gentils. Elles témoignent ainsi de la liberté de l'homme qui choisit son propre destin. Il n'y a donc qu'un seul Dieu qui juge tous les hommes et séparera, au dernier jour, le bon grain de l'ivraie. Irénée réfute donc ici, de façon positive, l'exégèse fallacieuse des paraboles proposée par les gnostiques. Comme les précédentes, cette dernière partie du Livre IV s'inscrit donc, elle aussi, dans un projet qui s'est élaboré au cours des trois premiers Livres.

Ainsi, avant même d'aborder l'analyse de ce Livre, nous percevons déjà comment Irénée l'a conçu. C'est une œuvre apologétique dont le projet et l'organisation interne ont été suscités par l'interprétation gnostique erronée des paroles du Seigneur, des prophéties et des paraboles. Cette constatation n'est pas sans importance pour la

suite de notre travail. Elle sensibilise en effet aux deux points de référence qui soutiennent toute l'argumentation d'Irénée : les paroles du Seigneur et des prophètes d'une part et l'interprétation que pouvaient en donner les gnostiques de l'autre. Aborder le Livre IV en suivant ces deux voies d'accès, c'est être assuré d'y découvrir les traces d'Irénée lui-même. Tel est le chemin que nous essaierons de suivre pour élaborer le commentaire structuré que nous proposons maintenant.

Cet ouvrage, présenté comme thèse de doctorat de troisième cycle à l'Institut Catholique de Paris en juin 1975, doit son inspiration originelle à la suggestion du Père Charles Kannengiesser, promoteur de la thèse et président du jury. Il m'est agréable de lui exprimer ici ma sincère gratitude. Je remercie d'autre part Monsieur Pierre Nautin, Directeur d'Études à l'École Pratique des Hautes Études, d'avoir accepté ce travail en vue du Diplôme de l'École. Mon livre, enfin, n'aurait pu voir le jour sans l'inlassable appui trouvé auprès du Père Adelin Rousseau, éditeur de l'*Adversus Haereses* dans la collection des « Sources Chrétiennes ». Le Père A. Rousseau a bien voulu aussi rédiger la Préface. Qu'il reçoive l'expression de ma profonde reconnaissance.

ANALYSE DU LIVRE IV

PRÉFACE

Contenu du Livre IV : les « paroles du Seigneur » (Pr., 1).

Dès les premières lignes de la Préface, Irénée précise l'objet particulier du Livre nouveau qu'il envoie à son ami : il va « confirmer par les paroles du Seigneur ce qui a été dit précédemment », c'est-à-dire le témoignage des apôtres qu'il a présenté de façon détaillée tout au long du Livre III[1]. Irénée entend donner par là à son destinataire le maximum de ressources grâce auquel celui-ci sera en mesure de réfuter tous les hérétiques et de les ramener au port de la vérité, à la foi au seul Dieu Créateur. Pour situer le Livre nouveau à l'intérieur de l'ensemble de son projet, Irénée commence par rappeler le contenu des trois premiers Livres.

Coup d'œil rétrospectif sur les Livres I et II (Pr., 2).

Qui veut convertir les hérétiques doit d'abord connaître exactement leur doctrine : « impossible de guérir des malades, si l'on ignore le mal dont ils souffrent ». Dans le Livre I, Irénée a donc entrepris d'exposer, avec toute l'exactitude possible, les systèmes hérétiques dans leur diversité et leurs relations réciproques.

Cet exposé a montré que tous les hérétiques professent des doctrines qui se retrouvent, d'une façon ou d'une autre, dans le système valentinien : celui-ci est comme une récapitulation de toute hérésie. Le réfuter sur tous ses points essentiels, c'est donc toucher de plein fouet l'ensemble des doctrines hérétiques. Voilà

1. Il s'agit bien des arguments présentés dans le Livre III. Les deux premiers Livres sont en effet respectivement un exposé de l'hérésie et une réfutation de celle-ci faite à partir des thèses hérétiques elles-mêmes. Ce n'est qu'à partir du Livre III qu'Irénée propose des preuves positives tirées des Écritures : le témoignage des apôtres. Après cet exposé, il propose ici l'enseignement du Seigneur.

pourquoi Irénée l'a pris pour cible de sa réfutation dans le Livre II[1]. En se fondant sur les arguments mêmes des Valentiniens, il a montré l'incohérence de leur système.

Coup d'œil rétrospectif sur le Livre III (Pr., 3-4).

Leurs erreurs peuvent se résumer en deux blasphèmes fondamentaux : l'un, contre l'Auteur et le Créateur de l'univers, qu'ils disent avoir été émis à partir d'un déchet expulsé du Plérôme[2] ; l'autre, contre le Seigneur, qu'ils divisent en un « Jésus » psychique et un « Christ » pneumatique, qui ne serait lui-même qu'un des derniers venus parmi les Éons du Plérôme. Dans le Livre III, Irénée a réfuté ces deux erreurs, non plus à partir des arguments présentés par les gnostiques eux-mêmes, mais en apportant, « sur tous ces points, la pensée des apôtres ». Ceux-ci proclament tous un seul Dieu, Créateur du ciel et de la terre, et un seul Jésus-Christ, Fils de Dieu, incarné pour notre salut[3]. Ils n'ont donc enseigné aucune des doctrines hérétiques, « ceux qui ont été, dès le début, les témoins oculaires et les serviteurs du Verbe » (*Lc* 1, 2), et non seulement ils n'ont rien dit de tel, mais ils ont désigné à l'avance ceux qui enseigneraient pareilles doctrines[4], connaissant à l'avance par l'Esprit ceux qui tromperaient les simples (*Pr., 3*).

Car Satan lui-même suscite aujourd'hui les hérétiques[5] pour

---

1. Irénée se réfère ici à un passage du Livre II qui conclut la réfutation des disciples de Valentin : « Aussi bien, en réfutant les sectateurs de Valentin, c'est toute la multitude des hérétiques que nous venons de renverser... » (II, 31, 1)

2. Cf. I, 5, 1 et F. Sagnard, *La Gnose valentinienne*, p. 176-177.

3. La réfutation de ces deux erreurs constitue en effet les deux grandes parties du Livre III : Un seul Dieu Créateur (c. 6-15) et un seul Jésus-Christ, Fils de Dieu, qui s'est incarné pour notre salut (c. 16-23). Cette division est formulée par Irénée lui-même : « Ainsi sont démasqués tous ceux qui introduisent des théories impies sur Celui qui nous a faits et modelés, qui a créé ce monde et au-dessus duquel il n'est point d'autre Dieu ; ainsi sont également réfutés, par des preuves en due forme, ceux qui enseignent des faussetés au sujet de l'être de notre Seigneur et au sujet de l'« économie » qu'il a accomplie à cause de l'homme, sa créature. » (III, 24, 1)

4. On rapprochera ce passage de l'introduction que donne Irénée à la deuxième partie du Livre III : « Telles étant les thèses des hérétiques, force nous est de faire appel à toute la doctrine des apôtres sur notre Seigneur Jésus-Christ et de montrer que non seulement ils n'ont rien pensé de tel à son sujet, mais qu'ils ont même fait connaître d'avance par l'Esprit Saint ceux qui enseigneraient un jour de telles doctrines, gens envoyés en sous-main par Satan pour corrompre la foi de plusieurs et les arracher à la vie. » (III, 16, 1)

5. Plusieurs fois, dans l'*Adversus haereses*, Irénée revient sur cette idée que les hérétiques sont suscités par Satan pour renverser la foi des fidèles (I, 13, 4 ; I, 21, 1 ; III, 16, 1 ; V, 26 2).

tromper les simples[1], comme jadis, tout au début de l'histoire, il a trompé Ève (*II Cor.* 11, 3) par l'entremise du serpent. Il récapitule ainsi « dans les derniers temps »[2] le mensonge des origines : il promettait alors de rendre l'homme nouvellement créé semblable au Dieu incréé, mais il ne possédait pas la divinité en propre et ne pouvait la donner[3] ; de la même manière, il promet aujourd'hui encore l'assomption au sein du Plérôme, mais celui-ci n'est qu'une illusion sans consistance. Ainsi, de tout temps, « mû par la jalousie » (cf. *Sag.* 2, 22-24), il fait croire à l'homme qu'il peut devenir Dieu, cherchant par là à le rendre apostat vis-à-vis de son Créateur et à le plonger dans la mort (*Pr.*, *4a*).

Aujourd'hui, cependant, « parce que ce sont les derniers temps », il ajoute à l'apostasie la pointe du blasphème[4]. Car tous les hérétiques, dans la diversité de leur doctrine, en arrivent à blasphémer Dieu, notre Créateur et notre Nourricier, et à nier le salut de cet être de chair qu'est l'homme. Voilà pourquoi, dans le Livre III, Irénée a répondu à cette double erreur. Il a d'abord prouvé l'unicité du Dieu Créateur qui a modelé la chair de l'homme par ses propres Mains, à savoir le Fils et l'Esprit[5]. Il a montré ensuite que le Fils

---

1. Ce passage révèle la préoccupation pastorale d'Irénée face au progrès de la gnose qui se répand surtout parmi les « simples ». Dès la Préface du Livre I, Irénée se montre inquiet des efforts déployés par les Valentiniens pour « séduire les simples et les réduire à leur merci » (I, Pr., 1) ; par la suite, il insiste plusieurs fois sur leur propagande (III, 15, 2 ; III, 17, 4), à laquelle il s'oppose en tant qu'évêque (V, Pr.). On n'a pas suffisamment insisté sur la dimension pastorale de l'*Adversus haereses*, dimension qui éclaire cependant bien des passages de cette œuvre dans lesquels Irénée se met volontairement à la portée de tous les fidèles. Voir à ce sujet, B. Reynders, « La polémique de saint Irénée », p. 27.

2. Le dernier paragraphe de la Préface établit une comparaison entre les origines de l'histoire où « le serpent trompa Ève » et « provoqua la désobéissance des hommes » et « les derniers temps » où il les rend « blasphémateurs à l'égard de celui qui les a modelés ». Pour Irénée, la crise qui fut déclenchée par Valentin, Marcion et les autres « au moment où les temps de l'Église atteignaient déjà leur milieu » (III, 4, 3), est le prélude de l'affrontement des derniers temps, suscité par le Dragon (II, 31, 3 ; III, 23, 7 ; V, 25-26). Ce contexte eschatologique ainsi esquissé dans la Préface colore d'une note grave et pressante l'ensemble du Livre IV, qui se clôturera, comme sous forme d'inclusion, sur une note eschatologique similaire.

3. Irénée a déjà traité ce thème au Livre III, lorsqu'il prouvait, contrairement à ce que pensait Marcion, qu'Adam lui aussi fut sauvé après sa chute (III, 23, 1).

4. Faisant écho à une vue de Justin, Irénée admet deux phases dans l'action de Satan : il s'est d'abord contenté de rendre les hommes apostats vis-à-vis de leur Créateur. Puis, au moment de la venue du Christ, il a su qu'un feu éternel était préparé pour lui, et il a commencé de blasphémer Dieu par l'entremise des hérétiques (cf. V, 26, 2). Cf. à ce sujet, G. Wingren, *Man and the Incarnation*, p. 41-47.

5. Sur l'identification des Mains de Dieu avec le Fils et l'Esprit, cf. J. Lawson, *The biblical Theology of Irenaeus*, p. 119-139 ; J. Mambrino, « Les deux mains de Dieu dans l'œuvre de St Irénée », p. 355-370. F. Loofs,

de Dieu a accompli toute son « économie » pour le salut de cette chair ainsi formée à la ressemblance de Dieu, et donc capable de recevoir l'incorruptibilité[1]. Au cœur de cette réfutation, il a prouvé que les Écritures n'appellent Dieu personne d'autre que « le Père de toutes choses, son Fils et ceux qui ont reçu la qualité de fils adoptifs »[2]. Il va y revenir brièvement en s'appuyant sur les paroles du Seigneur (*Pr.*, *4b*).

Theophilus, p. 34-36, range tous les passages de l'*Adversus haereses* où Irénée parle des Mains de Dieu sous l'influence de l'*Adversus Marcionem* de Théophile d'Antioche qu'il appelle la source IQT. Dépendraient ainsi de cette source, et pour les mêmes raisons, les passages suivants : I, 22, 1 ; II, 28, 2 ; IV, Pr., 4, lignes 62-65 ; IV, 39, 2, lignes 46-48 ; V, 1, 3, lignes 83-89 ; V, 5, 1, lignes 13-18 ; V, 6, 1, lignes 1-4 ; V, 28, 4, lignes 73-83. F. R. M. Hitchcock, « Loofs theory », p. 130-139 et 255-266, a montré que cette dépendance d'Irénée par rapport à Théophile était loin d'être assurée. Cf. Annexe II et IV.

1. Nous adoptons ici avec A. Rousseau la leçon de l'arménien : *Homo est enim temperatio animae et carnis quae secundum similitudinem Dei formata est.* Cf. *SC* 100, p. 198, note 1 de la p. 391. C'est donc bien la chair de l'homme qui est faite selon la ressemblance (καθ' ὁμοίωσιν*) de Dieu. Cette leçon cadre parfaitement avec le contexte général du passage où Irénée répond aux gnostiques qui nient le salut de la chair : ce salut, dit-il, n'est pas impossible, puisque la chair a été modelée à la ressemblance de Dieu et qu'elle est, de ce fait, capable de recevoir en elle la vie éternelle. Cette interprétation nous paraît s'imposer d'autant plus qu'Irénée fait allusion, deux lignes après, au diable qui « jalouse notre vie », en se référant implicitement à un texte de la *Sagesse* : « Oui, Dieu a créé l'homme incorruptible, il en a fait une image de sa propre nature ; c'est par l'envie du diable que la mort est entrée dans le monde » (*Sag.* 2, 23-24). A notre connaissance, ce texte n'a pas encore été allégué dans la discussion sur l'image et la ressemblance de Dieu chez Irénée. Et pourtant, il nous paraît important, parce que l'auteur de la *Sagesse*, bien avant Irénée, avait déjà identifié l'image de Dieu imprimée en l'homme à l'incorruptibilité divine participée par celui-ci. On comprend qu'Irénée se soit inspiré de ce texte dans sa lutte contre les gnostiques, en insistant sur le fait que la chair, elle aussi, avait reçu en partage l'incorruptibilité.

2. Irénée se réfère ici, et au début du chapitre premier, à un développement qu'il a présenté dans la première partie du Livre III et qu'il introduisait par ces mots : « Donc ni le Seigneur ni l'Esprit Saint ni les apôtres n'ont jamais appelé Dieu, au sens propre du terme, qui que ce fût qui n'eût pas été le vrai Dieu ; jamais non plus ils n'ont appelé Seigneur, de façon absolue, personne d'autre que Dieu le Père, qui domine sur toutes choses, et son Fils, qui a reçu de son Père la souveraineté sur toute la création... » (III, 6, 1) Cette affirmation, qui avait déjà été annoncée en III, 5, 1, est répétée plusieurs fois dans les chapitres suivants (III, 8, 1 ; III, 9, 1 ; III, 15, 3). Irénée inscrit donc le Livre IV dans le prolongement du précédent en reprenant, à partir des paroles du Seigneur, un argument qu'il avait déjà développé.

PREMIÈRE PARTIE

UN SEUL DIEU CRÉATEUR ET AUTEUR DES DEUX ALLIANCES PROUVÉ PAR LES PAROLES CLAIRES DU SEIGNEUR *(1-19)*

Préliminaire : Structure d'ensemble

L'originalité des 19 premiers chapitres du Livre IV n'a jamais été mise en doute. Même l'acribie de F. Loofs n'a pu déceler ici aucune source largement utilisée par Irénée. Tout au plus discerne-t-il l'influence de l'*Adversus Marcionem* de Théophile d'Antioche dans les quelques lignes de IV, 7, 4 qui identifient le Fils et l'Esprit respectivement au Verbe et à la Sagesse (lignes 67-71), mais rien de plus[1]. A. Benoît, à la suite de M. Widmann, croit percevoir l'influence d'une source commune à Irénée et à Clément d'Alexandrie en IV, 11, 2, qui traite de la croissance de l'homme, mais il s'agirait d'une influence isolée, limitée à ce seul passage[2]. Pour le reste, de l'avis de tous les chercheurs qui se sont penchés sur ce problème, nous sommes ici en présence d'un exposé qui émane sans conteste d'Irénée lui-même. Ces 19 premiers chapitres constituent donc un échantillon privilégié de son style, de sa manière de composer et, plus profondément, de la théologie qui est sienne.

Or, une analyse précise de ces chapitres révèle une pensée cohérente et vigoureuse. Elle ne se développe pas de façon linéaire, comme nous y sommes habitués de nos jours, mais se présente en cercles concentriques qui abordent un problème unique à partir d'angles d'approche différents. Il s'agit toujours de prouver l'unicité du Dieu Créateur et Auteur des deux alliances à partir des paroles claires du Seigneur. Ce sont elles qui forment le noyau des différents

---

1. Cf. F. Loofs, *Theophilus*, p. 14. Il fut réfuté par F. R. M. Hitchcock, « Loofs theory », p. 130-139. Nous reviendrons sur ce sujet dans les Annexes II et IV.

2. Cf. M. Widmann, « Irenäus und seine theologischen Väter », p. 165, et A. Benoît, *Saint Irénée*, p. 232. Ces deux auteurs isolent les paragraphes IV, 9, 2 et IV, 11, 2, qu'ils pensent influencés par une source précise. Mais des thèmes autres que la croissance de l'homme apparaissent dans ces paragraphes, thèmes qui font partie de la « propre pensée » d'Irénée, même s'ils sont courants dans la tradition antérieure (cf. *infra*, p. 96, notes 1 et 2). C'est dire qu'Irénée retravaille personnellement les différentes sources qu'il utilise. Cf. à ce sujet Annexe IV.

cercles d'argumentation de ces pages. Mais ces paroles sont choisies de telle sorte qu'elles constituent un faisceau de sept preuves répondant, point par point, aux différentes difficultés soulevées par les gnostiques contre l'unicité de Dieu. Nous décelons ainsi, en prenant les paroles du Seigneur pour guide de lecture, sept unités littéraires et thématiques distinctes.

1. Tout d'abord, l'erreur fondamentale de tous les systèmes gnostiques, quels qu'ils soient, est de séparer le Père de notre Seigneur du Dieu Créateur de toutes choses et Auteur de la Loi. Comment le Père parfait, annoncé par le Seigneur, aurait-il pu s'abaisser, sans perdre sa perfection, à créer le ciel et la terre qui passeront un jour ? Comment aurait-il pu choisir la ville de Jérusalem, faire du Temple sa maison, bref, donner la Loi mosaïque, alors que ces réalités elles aussi devaient n'avoir qu'un temps ? Le Père du Christ ne peut en aucune manière être contaminé par des réalités matérielles et passagères. Celles-ci proviennent donc d'un Dieu de seconde zone, imparfait de par sa nature même, mêlé à la matière et à l'histoire : le Démiurge Créateur et Auteur de la Loi.

Dans une première section, Irénée fait face à cette difficulté (*1-5, 1*). Les paroles du Seigneur sont claires, répond-il en substance : son Père est bien le Créateur du ciel et de la terre dont parlaient les prophètes (*Matth.* 23, 9 ; 11, 25) (*1-2, 4*) ; il est le Roi dont Jérusalem est la cité (*Matth.* 5, 34-35) et dont le Temple est la maison (*Matth.* 21, 13) (*2, 5-7*). Ceux qui prétendent que le Père parfait ne peut créer des réalités qui passent ou choisir une ville et une maison qui n'auront qu'un temps, ne comprennent pas le pourquoi des choses temporelles : elles ont été voulues telles par le Créateur en vue des choses éternelles et elles témoignent ainsi de sa puissance et de sa sagesse (*3-4*). Il n'y a donc qu'un seul et même Dieu, le Père de notre Seigneur, qui est aussi le Créateur de toutes choses et l'Auteur de la Loi (*5, 1*).

2. Mais d'autres difficultés surgissent, car les gnostiques n'hésitent pas à tirer les conclusions qui découlent de leur croyance en deux Dieux. Selon eux, tous ceux qui ont vécu sous l'ancienne alliance, depuis Abraham jusqu'aux prophètes, ont ignoré le Père de notre Seigneur : le Dieu qu'ils adoraient était le Démiurge Créateur et il a fallu attendre la venue du Christ pour que fût révélé le Père parfait. Pour preuve, disent par exemple les Valentiniens, cette parole du Seigneur : « Nul n'a connu le Père sinon le Fils. » (*Matth.* 11, 27) Le Seigneur ne révèle-t-il pas par là que personne n'a connu son Père avant sa venue ? Marcion, quant à lui, pousse cette thèse jusqu'à ses ultimes conséquences : puisque Abraham et les justes de l'ancienne alliance n'ont pas connu le Père du Seigneur, qui seul pouvait leur donner la vie, ils n'ont pas bénéficié du salut et ont été exclus du royaume.

Dans une deuxième section, Irénée répond à cette nouvelle erreur

(*5, 2-8, 1*). Non seulement le Père du Seigneur est l'Auteur de la Loi, mais, bien avant Moïse, il était déjà le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob et s'était révélé à eux par son Verbe (*Matth.* 22, 31-32) (*5, 2*). Le Seigneur l'affirme clairement : « Abraham a vu mon jour. » (*Jn* 8, 56) Ceci prouve qu'Abraham connaissait déjà le Seigneur ainsi que le Père de celui-ci (*5, 3-5*). D'ailleurs, les gnostiques comprennent très mal la phrase qu'ils allèguent pour nier cette connaissance. Le Seigneur n'a pas dit : « Nul n'a connu le Père sinon le Fils », mais : « Nul ne connaît le Père sinon le Fils. » Il indiquait par là que toux ceux qui ont connu le Père ont reçu cette connaissance du Fils (*6, 1-7*). Abraham a donc reçu lui aussi du Fils la connaissance du Père, ce qui lui a permis, ainsi qu'à toute sa postérité, d'entrer dans le royaume (*7, 1-2*). Vains donc les Valentiniens, qui transforment la parole du Seigneur, et vain Marcion, qui expulse Abraham de l'héritage. Car il n'y a qu'un seul et même Dieu qui depuis le commencement se révèle par son Fils (*7, 3-8, 1*).

3. Mais Marcion apporte d'autres arguments encore à l'appui de sa doctrine des deux Dieux. Pour prouver que le Père du Seigneur est différent du Dieu de la Loi mosaïque, il allègue l'attitude du Christ face à certaines prescriptions légales. Ainsi, par exemple, le Seigneur a transgressé la Loi sabbatique, puisqu'il a guéri des malades ce jour-là, et il a accepté que ses disciples la transgressent eux aussi. C'est bien la preuve qu'il vient de la part d'un Dieu autre que l'Auteur de la Loi.

C'est faux, répond Irénée dans une troisième section (*8, 2-3*). Lorsque le Christ guérit des malades le jour du sabbat (*Lc* 13, 10-13), loin d'enfreindre la Loi, il l'accomplit au contraire, en menant à sa perfection l'œuvre du grand prêtre que prescrivait la Loi (*8, 2*). Et lorsqu'il permet à ses disciples affamés de manger les épis trouvés en cours de route ce jour-là (*Lc* 6, 3-4), il observe en plénitude la Loi du Deutéronome qui donnait aux prêtres, comme héritage, les fruits offerts au Seigneur (*8, 3*). Cela prouve, une fois encore, que le Dieu de la Loi et le Père du Seigneur sont un seul et même Dieu.

4. De l'attitude du Christ face à la Loi, Irénée passe, dans les trois sections suivantes, au contenu même de la Loi et de l'Évangile. Sont-ils à ce point différents l'un de l'autre qu'ils doivent nécessairement provenir de deux Dieux, différents eux aussi ? Marcionites et Valentiniens le pensent, et la réfutation d'Irénée s'adresse, d'un bloc, à tous ses adversaires. Il s'attache à dégager l'unité profonde de l'ancienne et de la nouvelle alliance dans leur diversité même. L'une prépare, ébauche, promet ce que l'autre réalise, accomplit, donne en plénitude. Cette unité, dans la distinction, manifeste un Dieu unique qui s'adapte à sa créature et lui permet, grâce à des Testaments appropriés, de progresser vers lui.

La quatrième section décrit précisément ce mouvement de

croissance qui nous fait passer d'une alliance à l'autre (*9-11*). La liberté nouvelle n'est pas à ce point étrangère à la servitude ancienne qu'elle ne provienne du même trésor, auquel ne cesse de puiser le même Maître de maison (*Matth.* 13, 52) (*9, 1*). Les figures du Temple, de Jonas et de Salomon étaient bien inférieures à la présence réelle du Fils de Dieu ; elles l'annonçaient cependant à l'avance, un peu comme les réalités de la nouvelle alliance annoncent les réalités que nous contemplerons un jour dans la gloire (*Matth.* 12, 6) (*9, 2-3*). Les prophéties sur le Fils de Dieu que Moïse a semées dans les Écritures contenaient en germe sa présence et lui rendaient déjà témoignage (*Jn* 5, 39-40) (*10, 1-2*). Et les prophètes, qui désiraient voir et entendre ce même Fils de Dieu, annonçaient à l'avance sa venue prochaine qui devait accomplir leur attente (*Matth.* 13, 17) (*11, 1-3*). Dès lors, loin d'être le signe de deux Dieux différents, le passage d'une alliance à l'autre manifeste au contraire un même mouvement de vie suscité, dès le début, par le même Fils de Dieu qui, par étapes d'histoire, mène progressivement sa créature vers le seul et unique Dieu Créateur (*11, 4*).

5. Ce qui est vrai, de façon générale, pour les deux alliances, l'est aussi pour leurs parties proprement législatives. Marcion oppose systématiquement la Loi mosaïque à la Loi nouvelle : selon lui, le Christ a tout aboli des préceptes antérieurs, démontrant ainsi qu'il venait de la part d'un autre Dieu. Les Valentiniens adoptent une position plus nuancée, mais ils en arrivent à la même conclusion d'ensemble : la Loi était trop imparfaite pour avoir été promulguée par le Père du Seigneur ; elle émanait d'un autre Dieu, le Démiurge de justice.

Irénée va manifester, dans une cinquième section, l'unité profonde des législations mosaïque et évangélique, et en même temps, il expliquera le pourquoi de leurs différences (*12-16*).

Il montre tout d'abord leur unité. Dans ce but, il dégage le noyau central de la Loi et de toutes les autres prescriptions qui sont venues s'y ajouter par la suite : c'est le Décalogue, se concentrant lui-même dans le double commandement de l'amour de Dieu et du prochain qui en est le cœur vivant. Ce double commandement, le Seigneur l'a repris tel quel sous la nouvelle alliance (*Matth.* 22, 37-40) : loin de l'abolir, il est venu l'accomplir (*Matth.* 5, 17), démontrant par là qu'il venait bien de la part du même Dieu et que la Loi de l'Évangile était en profonde continuité avec celle de Moïse (*12-13*).

Mais il faut expliquer le pourquoi des autres prescriptions légales qui ont été abolies ou transformées par le Seigneur. Pour répondre à cette question, Irénée part de très haut. De façon générale, explique-t-il, le service de Dieu n'apporte rien à Dieu lui-même, puisque celui-ci est parfait depuis l'origine (*Jn* 8, 58) ; il n'a été voulu par le Créateur que pour le bien de sa créature (*14, 1-2*). La Loi mosaïque s'inscrit dans la même intention bienfaisante. Elle a

été, elle aussi, imposée à Israël en vue de son bien. Telle est la raison d'être des multiples prescriptions cultuelles (*15, 1*), des prescriptions octroyées par manière de concession, comme la réglementation sur le divorce (*15, 2*), des pratiques ayant valeur de signes, comme la circoncision et le sabbat (*16, 1-2*), et du Décalogue lui-même (*16, 3-4a*). Pourquoi une législation si minutieuse a-t-elle été nécessaire ? Parce qu'Israël était un peuple « à la nuque raide », toujours enclin à retourner au culte des idoles et à s'éloigner du vrai Dieu. Le Créateur a donc dû se mettre à la portée de son peuple et le former lentement à demeurer fidèle à l'essentiel de la Loi, à savoir l'amour de Dieu et du prochain. En même temps, il le préparait à recevoir la liberté nouvelle qui lui serait donnée par le Christ.

Les prescriptions légales remplissaient donc une fonction de signe et de symbole : elles « signifiaient » que l'essentiel de la Loi était d'aimer Dieu et le prochain et elles « préfiguraient » les réalités de la nouvelle alliance : la venue du Fils, la constitution de l'Église et le royaume à venir. Et voilà pourquoi le Fils de Dieu, lors de sa venue, a pu les abolir ou les transposer dans leur sens spirituel. Une fois la réalité présente, la figure reçoit son accomplissement et peut disparaître en tant que figure. Mais loin de disparaître, le commandement d'amour qui était signifié par la figure se trouve dilaté et amplifié. Et ceci prouve qu'il n'y a qu'un seul et même Dieu (*16, 4b-16, 5*).

6. C'était aussi le sens des sacrifices anciens (*17-19, 1a*). Il est faux de prétendre, comme Marcion, que Dieu refusait les offrandes sacrificielles prescrites par la Loi et que le Christ a purement et simplement aboli toute oblation lors de sa venue. En réalité, comme les autres prescriptions légales, les holocaustes et sacrifices avaient été prescrits pour « signifier » au peuple l'intériorité de cœur nécessaire pour plaire à Dieu et ils « préfiguraient » aussi le sacrifice nouveau de l'alliance nouvelle. Les prophètes l'ont rappelé sans cesse, et le Seigneur lui-même l'atteste : sans la miséricorde et la justice, ces offrandes sont inutiles (*Matth.* 12, 7) ; mais, lorsqu'elles sont présentées dans ces dispositions, elles sont agréables à Dieu. Cependant, comme Israël était un peuple à la nuque raide, il n'a jamais offert dans les dispositions requises (*17, 1-4*). Il a fallu que le Seigneur lui-même présente à son Père les prémices de la création dans l'Eucharistie, que les apôtres ont reçue de lui et ont transmise à l'Église, pour que s'accomplisse en tout lieu le « sacrifice pur » qui est infailliblement agréable à Dieu parce qu'offert au nom de son Fils. Le Seigneur n'a donc pas aboli tout sacrifice, puisqu'il prescrit à ses disciples d'offrir l'oblation nouvelle. Cela prouve, une fois de plus, la continuité des deux alliances jusque dans les oblations (*17, 5-19, 1a*).

7. La conclusion de cette première partie s'impose d'elle-même

(*19, 1b-3*). Les gnostiques sont dans l'erreur quand ils opposent le Père de notre Seigneur au Démiurge Créateur et Auteur de la Loi. S'ils en sont arrivés là, c'est parce qu'ils se sont haussés dans leur cœur au-dessus de Dieu lui-même et ont cru pouvoir atteindre à un autre Dieu, plus grand et plus parfait que le Créateur. Mais celui-ci est absolument transcendant par rapport à sa créature et tous ceux qui tentent de le connaître par leurs propres forces ne peuvent que sombrer dans l'illusion et s'éloigner de l'unique vrai Dieu.

Telle est l'argumentation d'ensemble de cette première partie. Une nette progression s'y dessine, encore que, comme nous l'avons déjà dit, la manière de composer d'Irénée diffère assez notablement de celle à laquelle nous sommes accoutumés. Quoi qu'il en soit, les trois premières sections se groupent assez naturellement en un tout unique qui est comme le fondement des sections ultérieures : s'appuyant sur quelques paroles claires du Christ, Irénée prouve que le Père du Seigneur n'est autre que le Dieu qui a créé toutes choses, qui a donné la Loi et qui, bien avant Moïse, s'est déjà révélé aux patriarches par son Verbe. Les trois sections suivantes centrent l'attention plus directement sur le contenu même de la Loi et de l'Évangile : sans cesser de s'appuyer sur les paroles claires du Christ, Irénée montre comment, en dépit des différences profondes qu'explique l'inégale capacité réceptive de l'humanité face au don de Dieu, la Loi et l'Évangile manifestent en fin de compte une unité plus profonde encore, et, par là, attestent qu'ils proviennent d'un seul et même Dieu ; par des étapes multiples celui-ci achemine tous les hommes vers un salut unique. Nous sommes donc en présence d'une argumentation unifiée et l'analyse détaillée que nous proposerons maintenant ne fera que renforcer cette constatation.

SECTION I

LE PÈRE DE NOTRE SEIGNEUR, DIEU CRÉATEUR ET AUTEUR DE LA LOI *(1-5, 1)*

L'erreur commune des différents systèmes gnostiques est de distinguer un Démiurge Créateur, Dieu de l'ancienne alliance, autre que le Père de notre Seigneur. Irénée a longuement exposé et réfuté cette erreur dans les trois premiers Livres, en prenant appui sur le premier article de la règle de vérité qui résume l'essentiel de la foi : il n'y a qu'un seul Dieu, Créateur de toutes choses. Il y revient dans la présente section, confirmant, par six paroles du Seigneur, les arguments qu'il a déjà présentés dans le Livre III.

Grâce aux phénomènes d'inclusion, d'annonce et de reprise de thème, on peut déceler dans cette section la structure suivante :

1. Le chapitre 1 s'ouvre et se conclut par une allusion à la même parole du Seigneur sur l'unique « Père des cieux », qui est le Créateur (*Matth.* 23, 9 en IV, 1, 1). Les deux premiers paragraphes du chapitre 2 y sont étroitement rattachés par le mot crochet « Créateur » (IV, 1, 2, ligne 39, et IV, 2, 1, ligne 2). Ils sont eux aussi compris dans une inclusion formée de deux citations du *Deutéronome* qui propose l'enseignement de la « Loi » sur l'« unique Seigneur » (*Deut.* 6, 4 en IV, 2, 2), Maître du « ciel » et de la « terre » (*Deut.* 32, 1 en IV, 2, 1). Elles entourent trois paroles prophétiques qui annoncent le même « Seigneur qui a fait le ciel et la terre » (*Ps.* 120, 2 ; *Is.* 1, 2 ; *Is.* 42, 5) et qui sont suivies du témoignage du Seigneur sur son Père, « Seigneur du ciel et de la terre » (*Matth.* 11, 25 en IV, 2, 2). Cet ensemble constitue une première unité : le Père des cieux annoncé par le Seigneur est aussi l'unique Créateur, Dieu du ciel et de la terre, proclamé par la Loi et les prophètes (*1-2, 2*).

2. L'exposé sur le Créateur s'interrompt en quelque sorte alors au profit d'une réflexion plus générale sur les citations qui viennent

d'être alléguées et qui montrent que les paroles des prophètes sont identiquement les paroles du Christ. Deux paroles du Seigneur le disent d'ailleurs équivalemment, deux paroles qui s'appellent l'une l'autre par les mots : « Si vous croyiez Moïse » (*Jn* 5, 46-47 en IV, 2, 3), et : « S'ils n'écoutent pas Moïse » (*Lc* 16, 31 en IV, 2, 3). Ces deux paroles impliquent que l'enseignement du Christ soit identique à celui de Moïse et des autres prophètes. Ainsi, tous ceux qui, comme les gnostiques, refusent l'enseignement des prophètes, se condamnent à ne pas recevoir celui du Christ, puisque leur doctrine est identique (*2, 3-4*).

3. Après cette mise en garde, Irénée revient à l'enseignement du Christ sur le Créateur et prouve que celui-ci est aussi l'Auteur de la Loi. Le Seigneur l'affirme : Celui qui a le ciel pour trône et la terre pour escabeau de ses pieds est aussi le grand Roi dont Jérusalem est la cité (*Matth.* 5, 34-35 en IV, 2, 5) et dont le Temple est la maison (*Matth.* 21, 13 en IV, 2, 6). Ces deux paroles sont reliées l'une à l'autre grâce à une citation d'Isaïe, dont Irénée ne mentionne que le premier verset tout en s'inspirant aussi du second : « Le ciel est mon trône et la terre l'escabeau de mes pieds : quelle maison me bâtirez-vous... ? » (*Is.* 66, 1 en IV, 2, 5) Dieu de Jérusalem et du Temple, le Créateur est donc bien l'Auteur de l'ancienne alliance (*2, 5-7*).

4. La parole du Seigneur sur le ciel et la terre, trône et escabeau de Dieu (*Matth.* 5, 34-35), donne prétexte à une première objection formulée par les gnostiques contre le Créateur : comme le ciel et la terre passeront (*Lc* 21, 33), le Créateur qui est assis dessus passera nécessairement avec eux. Mais, répond Irénée, raisonner ainsi, c'est ignorer que seule la figure de ce monde passe (*3*).

5. Par ailleurs, les paroles relatives à Jérusalem et au Temple (*Matth.* 5, 34-35 et 21, 13) fournissent matière à une deuxième objection contre l'Auteur de la Loi : si Jérusalem était la ville du Roi et le Temple sa maison, ils n'auraient jamais été détruits. Mais, rétorque encore Irénée, celui qui raisonne de la sorte méconnaît le sens des choses temporelles (*4*).

6. Après avoir ainsi répondu à ses adversaires, Irénée résume l'ensemble des arguments qu'il a proposés et conclut à l'unicité de Dieu, Créateur et Auteur de la Loi (*5, 1*).

La structure d'ensemble de cette première section étant ainsi clairement reconnue, nous pouvons entreprendre une analyse détaillée de chacun des éléments qui la composent.

Art. 1. — *SEIGNEUR DU CIEL ET DE LA TERRE (1-2, 2)*

« *Votre Père des cieux* » (*1, 1-2*).

La parole du Seigneur qui est au cœur du chapitre 1 exprime très exactement le centre même de l'argument qu'Irénée oppose aux gnostiques : « N'appelez personne votre Père sur la terre, car vous n'en avez qu'un, votre Père des cieux » (*Matth.* 23, 9)[1]. Le Seigneur désigne manifestement par là le Créateur, dont les cieux sont le domaine, et il confirme ainsi par son propre témoignage l'enseignement des prophètes et des apôtres : tous ne reconnaissent qu'un seul Père, le Dieu qui domine sur toutes choses[2].

Les Valentiniens sont donc dans l'erreur lorsqu'ils opposent le Propatôr du Plérôme, principe premier de tous les Éons, qui seul serait Dieu et Père « par nature », au Démiurge Créateur, qui, fruit d'une déchéance, ne peut être appelé Dieu que « par pur artifice de langage, parce qu'il a autorité sur la création »[3]. Cette distinction subtile entre deux Dieux, l'un qui l'est « par nature », l'autre « par position »[4], est le fait de « sophistes » et de « grammairiens dépravés »

1. Irénée écrit : « Le Seigneur... est allé jusqu'à nous commander de ne reconnaître personne pour Père, en dehors de celui qui est aux cieux » (IV, 1, 1, lignes 8-10). Il s'agit ici d'une simple allusion à *Matth.* 23, 9. Mais l'importance de cette parole du Christ ne trompe pas, puisqu'elle exprime très exactement le centre de l'argument développé dans le chapitre premier et qu'elle sera encore évoquée deux fois en IV, 1, 2 : lignes 24-26 : « ... il n'eût pas commandé à ses disciples de ne connaître qu'un seul Dieu et de ne donner qu'à celui-là seul le nom de Père », et lignes 38-40 : « ... puisque c'est lui qui leur a commandé de ne donner qu'à un seul le nom de Père, leur faisant un devoir de reconnaître le Créateur pour leur Père, ainsi qu'il vient d'être montré ».

2. Par rapport à l'argumentation développée en III, 6-8, qu'Irénée résume rapidement dans les premières lignes du chapitre 1 (lignes 1-8), la citation de *Matth.* 23, 9 est nouvelle. Elle s'insère dans le projet propre du Livre IV, qui développe une preuve fondée sur les paroles du Seigneur. Celui-ci complète le témoignage déjà donné par l'Esprit, c'est-à-dire les prophètes, et celui des apôtres. Mais ces trois témoins ne présentent encore qu'une partie du témoignage global de la foi qui comprend la Loi, les prophètes, le Christ, les apôtres et l'Église (II, 30, 9 ; II, 35, 4). Cf. à ce sujet H. Holstein, « Les témoins de la Révélation d'après St Irénée », p. 110-120 ; B. Reynders, « Paradosis », p. 184-187 ; N. Brox, *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon*, p. 137-140.

3. Sur le Démiurge valentinien, voir F. M. Sagnard, *La Gnose valentinienne*, p. 176-177 et 182.

4. Sur l'utilisation des expressions φύσει et θέσει par les grammairiens pour distinguer les syllabes longues « par nature » et « par position », cf. A. Rousseau, *SC* 100, p. 201, note 1 de la p. 395. Cette allusion prouve qu'Irénée connaissait les travaux des sophistes et des grammairiens de son époque et que les gnostiques allaient puiser chez eux des expressions propres à formuler la gnose.

qui répudient l'enseignement du Christ pour inventer un Père imaginaire et une « économie » d'Éons tout illusoire : ne donnent-ils pas les noms de « Dieux », de « Seigneurs », de « Pères », de « Cieux » à leurs trente Éons ? Et n'appellent-ils pas leur Mère « Terre » et « Jérusalem », en lui attribuant d'autres vocables encore[1] ? Quel crédit donner à tant d'inventions fantaisistes ?

Contrairement à ces mythes illusoires, le Seigneur « a commandé à ses disciples de ne reconnaître qu'un seul Dieu et de ne donner qu'à celui-là seul le nom de Père » (cf. *Matth.* 23, 9). Prétendront-ils qu'il parlait aux apôtres en cachant sa véritable pensée ? Diront-ils qu'il respectait la croyance de ses disciples au Dieu unique et parlait publiquement dans leur sens, mais réservait secrètement à quelques initiés son enseignement sur le vrai Père du Plérôme, distinct du Créateur[2] ? Mais ils font alors de leur Maître « un trompeur et un envieux ». Loin d'être « bon », comme ils le prétendent, il induit en erreur en commandant de ne donner qu'à un seul les noms de Père et de Dieu et en reconnaissant, quant à lui, tantôt l'un, tantôt l'autre, suivant les croyances de ses auditeurs ; et il entraîne dans la transgression ses disciples après lui[3]. Qu'ils cessent alors de se référer au témoignage d'un pareil « Maître » ! Mais en réalité, les paroles du Seigneur sont véridiques et il a commandé de ne donner qu'à un seul le nom de Père afin qu'on ne

---

1. Au livre I, Irénée explique que les Valentiniens donnent le nom de « Père » aussi bien au « Pro-Père », principe premier des Éons, qu'au « Monogène », au « Logos » et à la « Vie » (I, 1, 1). De même, ils donnent aux Éons les noms de « Cieux » (I, 20, 2) et à Achamoth, leur Mère, ceux de « Ogdoade, Sagesse, Terre, Jérusalem, Esprit Saint, ainsi que Seigneur au masculin » (I, 5, 3). Qu'Irénée relève ici la manière dont les Valentiniens parlent du ciel, de la terre et de Jérusalem n'est pas sans intérêt : il s'attachera précisément à montrer sous peu que le Dieu prêché par notre Seigneur est le Créateur du ciel et de la terre et le Roi de Jérusalem, en s'appuyant sur les paroles du Christ où ces trois vocables interviennent : *Matth.* 23, 9 en IV, 1, 1 ; *Matth.* 11, 25 en IV, 2, 1 ; *Matth.* 5, 34-35 en IV, 2, 5. Cette dernière référence sera reprise en IV, 3, 1 et implicitement en IV, 4, 1 (ligne 1). Ces citations s'appellent donc l'une l'autre et ont été choisies par opposition à la doctrine des Valentiniens sur les « Cieux », la « Terre » et « Jérusalem » qui sont des Éons du Plérôme.

2. Selon les disciples de Valentin, le Seigneur, étant de nature composite, prononçait des paroles qui lui venaient, tantôt du Démiurge, tantôt de la Sagesse extérieure au Plérôme, tantôt du Plérôme lui-même (cf. I, 7, 3 ; III, 2, 2). De plus, il donnait un enseignement double, prêchant aux apôtres, qui étaient Juifs, le Dieu des Juifs, et réservant à quelques initiés la révélation du Père du Plérôme (III, 5, 1 ; III, 12, 6). Cf. F. Sagnard, *Irénée de Lyon, Contre les Hérésies*, Livre III, *SC* 34, p. 46-49.

3. Nous comprenons le raisonnement d'Irénée de la façon suivante : si, comme le prétendent les Valentiniens, le Créateur n'est pas le seul vrai Dieu et Père, les apôtres ont transgressé le commandement du Christ qui leur a prescrit de ne reconnaître qu'un seul Dieu et Père. En d'autres termes, les apôtres transgressent la vérité en prêchant ce que le Seigneur leur ordonne de prêcher.

s'égare pas en suivant sa doctrine. Celle-ci est d'ailleurs identique à l'enseignement de la Loi et des prophètes, comme il apparaît si l'on considère la manière dont ils parlent du Créateur.

« *Seigneur du ciel et de la terre* » (*2, 1-2*).

Quand, dans le *Deutéronome*, récapitulation de la Loi qu'il a reçue du Créateur, Moïse prend à témoin « le ciel et la terre » (*Deut.* 32, 1) ; quand David affirme que son secours vient du « Seigneur qui a fait le ciel et la terre » (*Ps.* 120, 2) ; quand Isaïe parle au nom de l'Auteur « du ciel et de la terre » (*Is.* 1, 2 ; 42, 5) ; quand enfin le Seigneur proclame dans les mêmes termes : « Je te loue, ô Père, Seigneur du ciel et de la terre » (*Matth.* 11, 25), « quel Père veulent-ils que nous entendions par là, ces sophistes dépravés de Pandore » ? L'« Abîme », ou leur « Mère », ou le « Monogène », ou le Dieu faussement imaginé par Marcion, ou le Dieu Créateur que le Christ reconnaît pour son Père et que la Loi proclame être l'« unique Seigneur » (*Deut.* 6, 4)[1] ? Le fait même que tous les textes cités s'expriment dans les mêmes termes, nommant Dieu le « Seigneur du ciel et de la terre », prouve à suffisance que les paroles de Moïse et des prophètes sont identiques à celles du Christ et qu'ils parlent tous du même Dieu. Mais voici, pour convaincre les hérétiques, une preuve supplémentaire fondée sur deux nouvelles paroles du Seigneur.

1. On voit clairement se dessiner ici la méthode exégétique d'Irénée. Il allègue une parole du Christ qui présente son Père comme le Créateur « du ciel et de la terre » et rapproche d'elle les paroles des prophètes qui s'expriment dans les mêmes termes. La cohérence de l'enseignement de l'ancienne et de la nouvelle alliance est ainsi tirée des textes eux-mêmes spécialement choisis à cet effet. Irénée se référera lui-même explicitement en IV, 2, 3 à la démonstration qu'il donne ici : « (Le Seigneur) signifie clairement par là que les écrits de Moïse sont ses propres paroles. S'il en va ainsi des paroles de Moïse, celles des autres prophètes sont aussi les siennes, ainsi que nous l'avons montré ». Cette référence explicite à une démonstration qui précède prouve qu'Irénée a choisi consciemment les textes qu'il allègue ici. A supposer qu'ils aient été déjà rapprochés les uns des autres avant lui dans des collections de *Testimonia* ou dans d'autres sources écrites, il est certain qu'il utilise ces sources suivant une intention qui lui est propre et qu'il les insère harmonieusement dans son exposé.

Art. 2. — *PAROLES DES PROPHÈTES, PAROLES DU CHRIST* (*2, 3-4*)

« *Si vous croyiez Moïse...* » (*2, 3a*).

Le Seigneur disait aux Juifs : « Si vous croyiez Moïse, vous me croiriez moi aussi, car c'est de moi qu'il a écrit ; mais si vous ne croyez pas à ses écrits, comment croirez-vous à mes paroles ? » (*Jn* 5, 46-47) Il a clairement montré par là que ses paroles sont identiques à celles de Moïse. Et il en est de même pour les autres prophètes, puisque tous appellent le Créateur « le Seigneur du ciel et de la terre »[1].

« *S'ils n'écoutent pas Moïse...* » (*2, 3b-4*).

Une autre fois encore, le Seigneur montrait Abraham disant au riche : « S'ils n'écoutent pas Moïse et les prophètes, même si quelqu'un d'entre les morts ressuscite et va vers eux, ils ne le croiront pas. » (*Lc* 16, 31) Le riche dont il parlait alors, « qui festoyait chaque jour brillamment », représente tous ceux que stigmatisait déjà Isaïe : « Ils boivent le vin, mais ils ne regardent pas les œuvres de Dieu et ne considèrent pas les ouvrages de ses mains. » (*Is.* 5, 12) Le prophète mettait déjà en garde ceux qui, enlisés par leurs passions, en arrivaient à oublier Dieu. C'est cet enseignement même du prophète que le Seigneur reprenait à son compte, lorsqu'il évoquait le sort réservé aux impies. Une leçon s'impose, qu'Irénée dégage avec vigueur : les chrétiens sont tenus d'être sur leurs gardes, car, s'ils se laissent aller à mépriser l'unique vrai Dieu, comme le font les gnostiques, ils subiront le sort des impies annoncé par le Seigneur et par les prophètes.

---

1. Selon A. Orbe, *Parabolas*, II, p. 424-426, les paroles de Moïse et des prophètes sont les paroles du Christ, non pas en tant que le Christ parlerait par la Loi de Moïse, mais parce que le Père annonce le Fils par l'intermédiaire de la Loi et des prophètes. Telle est la vérité qu'Irénée « a montrée », notamment en III, 23, 1ss. et en IV, 2, 1 (cf. *op. cit.*, p. 426, note 540). Nous ne voyons pas bien la portée de la première référence et nous comprenons la seconde dans un sens différent de celui de l'auteur. Selon nous, Irénée n'affirme pas ici que Moïse et les prophètes sont « les instruments de la révélation paternelle ». Il constate l'identité des paroles de Moïse, des prophètes et du Christ en se référant explicitement à la démonstration donnée en IV, 2, 1-2 : tous parlent du « Seigneur du ciel et de la terre » en utilisant les mêmes mots. Cette interprétation s'impose, nous semble-t-il, si l'on constate que nulle part ailleurs, dans les trois premiers Livres, Irénée n'a démontré l'identité des paroles de Moïse, des prophètes et du Christ.

Mais la parole du Christ contient un autre enseignement encore : ceux qui écoutent Moïse et les prophètes croiront aussi en celui qu'ils ont annoncé à l'avance, le Fils de Dieu qui est ressuscité d'entre les morts et donne la vie. C'est ainsi qu'un certain nombre de Juifs, dociles à la parole de Moïse et des prophètes, ont cru au Seigneur et ont reçu de lui la vie. Au contraire, les gnostiques, qui méprisent les prophètes et les disent relever de la substance psychique, ne croient pas non plus au Premier-né des morts et se privent eux-mêmes de la vie. Ne divisent-ils pas en effet le Fils de Dieu en deux êtres distincts, l'un, « Jésus », de substance psychique, et l'autre, le « Christ », qui serait demeuré impassible[1] ? Et ne se frustrent-ils pas ainsi du salut qui nous est donné par la passion du Fils de Dieu ? Ainsi donc, en refusant le Créateur annoncé par Moïse et les prophètes, ils refusent nécessairement aussi le Verbe de vie et l'enseignement qu'il nous donne sur son Père, Auteur de la Loi.

Art. 3. — *DIEU DE JÉRUSALEM ET DU TEMPLE (2, 5-7)*

« *Jérusalem, ville du grand Roi* » (*2, 5*).

Car non seulement ils ne reçoivent pas du Père la connaissance du Fils (*Matth.* 11, 27)[2], mais ils rejettent aussi la connaissance que le

---

1. Irénée constate ici que tous les gnostiques en arrivent à rejeter la double nature, divine et humaine, de l'unique Christ. Ils posent deux êtres distincts : un Éon du Plérôme, de substance pneumatique, et le « Jésus de l'économie », de substance psychique. Cet Éon, appelé le « Christ des régions supérieures », est impassible par nature ; il est descendu sur « Jésus » au moment du baptême, pour remonter au Plérôme avant la Passion (III, 9, 3 ; III, 11, 1 ; III, 16, 6 ; III, 18, 5. Cf. I, 6, 1 ; 7, 2-3). Selon A. Houssiau, *La Christologie de saint Irénée*, p. 160-161, en présentant la christologie gnostique de cette manière, Irénée simplifierait, pour la commodité de sa polémique, la doctrine des Valentiniens. Mais il nous semble qu'Irénée se place à un autre point de vue. Plutôt que de simplifier la doctrine de Ptolémée, il cherche à dégager les constantes de tous les systèmes gnostiques qu'il réfute, et il constate que, d'une façon ou d'une autre, tous en viennent à nier l'unité du Seigneur, vrai Dieu et vrai homme. Par le fait même, ils en arrivent à nier le salut de l'homme, puisque la nature divine du Christ, réduite à un Éon pneumatique, est restée à l'écart de la Passion. Sur la Christologie valentinienne, cf. F. Sagnard, *Irénée de Lyon, Contre les Hérésies*, Livre III, *SC* 34, p. 57-58, et A. Orbe, *La Unción del Verbo*, p. 190-217.

2. « Car ils ne reçoivent pas du Père la connaissance du Fils, ni n'apprennent du Fils à connaître le Père. » Cf. *Matth.* 11, 27 (IV, 2, 5). Le premier membre de cette phrase de transition s'ouvre par une conjonction explicative (*enim*) et conclut la preuve développée en IV, 2, 4 : en rejetant la Loi et les prophètes, les Valentiniens n'accueillent pas le Premier-né des morts, *car* ils ne reçoivent pas du Père la connaissance du Fils. C'est par la Loi et les

Fils donne du Père. Le Seigneur identifie en effet ouvertement l'unique vrai Dieu à l'Auteur de la Loi, lorsqu'il dit : « Ne faites aucune sorte de serments : ni par le ciel, parce que c'est le trône de Dieu ; ni par la terre, parce que c'est l'escabeau de ses pieds ; ni par Jérusalem, parce que c'est la ville du grand Roi. » (*Matth.* 5, 34-35) Il reprend de la sorte mot pour mot une parole d'Isaïe : « Le ciel est mon trône et la terre, l'escabeau de mes pieds. » (*Is.* 66, 1) Ils parlent tous deux du même et unique Dieu Créateur. C'est lui, et nul autre, que le Seigneur proclame être le grand Roi[1], supérieur à tous, dont Jérusalem est la ville et le Temple, la maison.

« Ma maison sera appelée maison de prière » (2, 6-7).

Car il dit encore : « Il est écrit : Ma maison sera appelée une maison de prière, mais vous, vous en avez fait une caverne de brigands. » (*Matth.* 21, 13) Quelle raison aurait-il eue de venger le Temple, dont la Loi faisait un lieu de prière, s'il avait annoncé un Dieu autre que l'Auteur de la Loi ? En défendant le Temple au nom de la Loi (« Il est écrit... »)[2], il rendait témoignage à son Père qui avait promulgué la Loi. Et comme le Christ est Vérité, ses paroles et ses actes ne sont susceptibles d'aucune interprétation lénifiante. Il ne condamnait donc pas la Loi, qu'il était venu accomplir (*Matth.* 5, 17)[3], mais il reprenait les transgresseurs de la Loi.

---

prophètes, en effet, que le Père enseigne le Fils sous l'ancienne alliance. Le deuxième membre annonce le développement qui commence en IV, 2, 5 et s'étend jusqu'à 4, 3 : les gnostiques n'apprennent pas *non plus* (*nec*) du Fils à connaître le Père, car le Seigneur n'enseigne personne d'autre que l'Auteur de la Loi, comme va le prouver Irénée à partir de deux nouvelles paroles du Seigneur : *Matth.* 5, 34-35 et 21, 13.

Remarquons aussi que cette phrase qui fait allusion à la citation de *Matth.* 11, 27 annonce déjà le long commentaire qu'Irénée consacrera à cette parole du Seigneur au chapitre 6. Nous percevons mieux, à partir de cet exemple, comment les citations scripturaires s'enchaînent les unes aux autres et suscitent les rebondissements de l'argumentation.

1. Le titre « grand Roi » est tiré de la parole du Seigneur en *Matth.* 5, 34-35 : « Ne faites aucune sorte de serment : ni par le ciel, parce que c'est le trône de Dieu ; ni par la terre, parce que c'est la ville du grand Roi. » (IV, 2, 5) A. Rousseau fait justement remarquer que ces paroles du Seigneur étaient déjà présentes à Irénée lorsqu'il rédigeait le chapitre 5, 1 du Livre III : « ... un être dont (le Seigneur) aurait su qu'il était le ' fruit d'une déchéance ', jamais assurément il ne l'aurait reconnu pour Dieu, pour Seigneur de toutes choses, pour grand Roi et pour son propre Père... » Cf. *SC* 210, p. 245, note 1 de la p. 55. Irénée avait donc déjà en tête, dès le Livre III, les citations scripturaires qu'il comptait exploiter plus tard seulement.

2. En réalité la parole de *Matth.* 21, 13 ne se rapporte pas à proprement parler à un texte de la Loi, mais à *Is.* 56, 7 et *Jér.* 7, 11. C'est probablement l'expression *scriptum est* qui, pour Irénée, confère à ce texte prophétique sa coloration légale.

3. Cette brève allusion à *Matth.* 5, 17 : « Je ne suis pas venu abolir, mais accomplir », est ici, comme en IV, 8, 2 d'ailleurs, une simple citation d'appui

Tels étaient les scribes et les Pharisiens, ces « chefs du peuple » qu'Isaïe avait traités de « rebelles » (*Is.* 1, 23) et auxquels Jérémie avait reproché de « ne pas connaître Dieu » (*Jér.* 4, 22)[1] : ayant méprisé Dieu dès les temps de la Loi, ils ne crurent pas non plus au Christ qui venait accomplir cette Loi.

En revanche, tous ceux qui craignaient Dieu et vénéraient sa Loi accoururent au Christ et furent sauvés, car il venait pour les brebis perdues d'Israël (*Matth.* 10, 6), Samaritains compris (*Jn* 4, 41-42), bref, pour tous les bénéficiaires de l'ancienne alliance, afin que, selon le mot de Paul, « tout Israël fût sauvé » (*Rom.* 11, 26)[2]. Rien que de normal à cela, s'il est vrai que, selon un autre mot de Paul, la Loi était, pour ses bénéficiaires, « un pédagogue menant au Christ » (cf. *Gal.* 3, 24).

Qu'on ne mette donc pas sur le compte de la Loi l'incrédulité de certains ! Loin d'empêcher ceux qui lui étaient fidèles de croire au Seigneur, elles les y engageait au contraire, en offrant comme une révélation anticipée du mystère de la croix : le serpent d'airain élevé de terre qui, dans le désert, guérissait le peuple des morsures de serpents (cf. *Nombr.* 21, 6-9), était en effet la figure du Sauveur exalté sur la croix (*Jn* 3, 14), guérissant l'homme de la faute originelle (*Gen.* 3, 1-24) et devenu le premier des martyrs : par sa mort en croix, le Seigneur a en effet ouvert la voie aux martyrs, mais ceux-ci, à leur tour, par les souffrances et la mort qu'ils endurent en son nom, témoignent de la réalité de sa chair, de sa mort et du salut qu'il nous donne. Car, de l'ancienne alliance qui préfigurait sa mort et sa résurrection jusqu'à la vie actuelle de l'Église qui rend témoignage à la réalité de son œuvre, c'est une seule et même histoire du salut qui se déroule parmi nous, conduite par un seul et même Dieu, Créateur et Auteur de la Loi.

---

qui n'exprime pas le centre de l'argument développé par Irénée. En revanche, au chapitre 13, le même texte jouera le rôle de « citation clé ».

1. Ces deux citations d'Isaïe et de Jérémie s'appellent l'une l'autre par les expressions *Principes tui* (*Is.* 1, 23) et *Qui praesunt* (*Jér.* 4, 22). Irénée les applique aux scribes et aux Pharisiens, prouvant ainsi, contre les gnostiques, l'unité des deux alliances.

2. L'allusion au récit de Jean sur la conversion des Samaritains (*Jn* 4, 41-42 en IV, 2, 7) est probablement suggérée par la citation de *Matth.* 10, 5-6, dont Irénée ne cite que le deuxième verset : « Ne prenez pas le chemin des païens et n'entrez pas dans une ville des Samaritains ; allez plutôt vers les brebis perdues de la maison d'Israël. » (*Matth.* 10, 5-6) On aurait pu alléguer ce texte pour prouver que les Samaritains avaient été exclus d'office de la prédication apostolique. Irénée prévient cette erreur en rapportant le récit johannique de la conversion des Samaritains. Il prouve ainsi que tout Israël, Juifs et Samaritains, du moins tous ceux qui furent fidèles à l'essentiel de la Loi, furent sauvés. On constate ainsi que les « mots crochets » qui servent à associer plusieurs paroles scripturaires l'une à l'autre (*Israël* en *Matth.* 10,6 et *Rom.* 11, 26) sont choisis soigneusement en fonction d'une intention théologique bien précise.

Art. 4. — *OBJECTION* : *LE CIEL ET LA TERRE PASSERONT* (*3*)

Contre la force contraignante de ces témoignages, les gnostiques soulèvent une première objection qui touche aux affirmations du Seigneur et d'Isaïe sur le Dieu Créateur : Si le ciel est son trône, et la terre, l'escabeau de ses pieds (*Is.* 66, 1 ; *Matth.* 5, 34-35), et si, selon la parole du Seigneur, le ciel et la terre sont voués à passer (cf. *Lc* 21, 33), avec eux passera nécessairement aussi le Dieu qui est assis sur eux, et il ne sera plus le Dieu au-dessus de toutes choses.

Raisonner de la sorte, répond Irénée, c'est tout d'abord commettre une grossière erreur sur Dieu : c'est admettre que, « à la manière d'un homme », il s'appuie sur sa propre création et « est contenu » par elle. S'il en était ainsi, il serait inférieur à celle-ci et ne serait plus vraiment Dieu. Mais, en fait, Dieu n'est contenu par rien ; c'est au contraire lui qui contient toutes choses[1].

Au surplus, il importe de préciser en quel sens on doit parler d'un « passage » du ciel et de la terre. Seule « la figure de ce monde passera » affirme Paul (*I Cor.* 7, 31), c'est-à-dire, commente ailleurs Irénée, « les éléments dans lesquels eut lieu la transgression » ; mais « ni la substance ni la matière de la création ne seront anéanties, parce que véridique et stable est celui qui l'a établie »[2]. C'est en cela que consiste la puissance du Créateur : il maintiendra sa créature dans l'être, et il l'élèvera même à un mode d'être plus parfait.

Veut-on relire les prophéties de David et d'Isaïe à la lumière de cet enseignement, on s'apercevra que déjà la question posée avait trouvé sa réponse. Lorsque la figure de ce monde passera, quand le

---

1. Irénée a longuement développé cet argument de type philosophique en II, 1, 1-4. Il le rappelle simplement ici sans plus s'y arrêter. Mais cette allusion est intéressante parce qu'elle prouve l'unité de pensée d'Irénée, toujours conscient des arguments qu'il a déjà présentés et des liens qui unissent les éléments du discours chrétien.

2. Irénée s'étend plus longuement sur ce sujet en V, 36, 1 où il se réfère explicitement au passage que nous étudions ici : « Car, puisque réels sont les hommes, réel aussi est le transfert qui les affectera, étant toutefois admis qu'ils ne s'en iront pas au néant, mais progresseront au contraire dans l'être. Car ni la substance ni la matière de la création ne seront anéanties — véridique et stable est celui qui l'a établie —, mais ' la figure de ce monde passera ' (*I Cor.* 7, 31), c'est-à-dire les éléments en lesquels la transgression a eu lieu : car l'homme a vieilli en eux. Voilà pourquoi cette ' figure ' a été créée temporelle, Dieu sachant d'avance toutes choses, *comme nous l'avons montré dans le livre précédent*, là où nous avons expliqué, dans la mesure du possible, le pourquoi de la création d'un monde temporel. » (V, 36, 1) Voir Annexe IV.

ciel et la terre « périront », « se dissipant en fumée » et « s'usant comme un vêtement » (*Ps.* 101, 26-29 ; *Is.* 51, 6), non seulement Dieu restera identique à lui-même, mais « son salut demeurera pour toujours » (*Is.* 51, 6), « les fils de ses serviteurs auront une demeure et leur postérité sera stable éternellement » (*Ps.* 101, 26-29). Ainsi, l'enseignement de David, d'Isaïe et de Paul concordent : seul l'aspect actuel du monde disparaîtra, mais Dieu et ses serviteurs demeureront à jamais, car éternel est le Créateur de toutes choses.

Art. 5. — *OBJECTION : JÉRUSALEM ET LE TEMPLE ONT ÉTÉ DÉLAISSÉS (4)*

L'abandon de Jérusalem (4, 1-2).

Les gnostiques n'objectent pas seulement contre le Créateur, mais encore contre l'Auteur de la Loi. Si, disent-ils, le Père du Seigneur était réellement le Législateur qui avait fait de Jérusalem sa ville et du Temple sa maison, comment a-t-il permis que Jérusalem fût délaissée ? L'abandon de cette ville n'est-il pas la preuve que le Roi de Jérusalem était autre que le Père du Seigneur ?

Ceux qui font une telle objection, répond Irénée, ignorent le pourquoi des choses temporelles et éternelles. Le Seigneur l'a exprimé par l'image biblique de la tige et de l'épi (cf. *Mc* 4, 26-29). La tige de froment et le sarment de vigne n'existent pas pour eux-mêmes, mais pour l'épi et la grappe qui croissent sur eux. Une fois le fruit parvenu à maturité et emporté, on les abandonne et on les fait disparaître, parce qu'ils ne peuvent plus fructifier[1].

Ainsi en fut-il pour Jérusalem : elle porta le joug d'une Loi de servitude grâce auquel l'homme, rebelle à Dieu, serait dompté et, ainsi dompté, deviendrait progressivement apte à servir Dieu librement[2]. « Vint alors le fruit de liberté », le Christ selon la chair et les apôtres (cf. *Rom.* 5, 14). Une partie de ce fruit fut moissonnée et engrangée : ce fut le Christ, qui mourut sur la croix et fut enlevé aux cieux. L'autre partie servit à de nouvelles semailles : ce furent les apôtres, qui se répandirent de Jérusalem dans le monde entier, comme la semence de fructification prédite par Isaïe : « Le monde entier sera rempli de son fruit. » (*Is.* 27, 6) Lors donc que Jérusalem eut donné ce fruit qui était sa raison d'être, elle

1. Cette image a déjà été utilisée par Irénée pour prouver l'unité des deux alliances, en II, 28, 1.

2. Première allusion au long développement des chapitres 9, 1 et 12 à 16 sur le sens de la « Loi de servitude », donnée à cause de la faute de l'homme, pour l'éduquer à la liberté.

fut abandonnée à bon droit, parce qu'incapable désormais de fructifier. Ayant commencé dans le temps, elle devait finir nécessairement dans le temps[1].

Voilà pourquoi le Seigneur a dit : « La Loi et les prophètes ont duré jusqu'à Jean. » (*Lc* 16, 16) Ayant commencé avec Moïse, il était normal que l'ancienne alliance finît avec Jean, de même que Jérusalem, qui exista seulement à partir de David, devait prendre fin lors de la venue du Seigneur. On ne peut en déduire que le Dieu de David et de Moïse était différent du Père annoncé par le Christ. Il n'y a qu'un seul et unique Créateur, qui fait toutes choses avec « mesure et ordre » : il fixe le début et la fin de la Loi et le fait paraître avant de manifester le Nouveau Testament. Et si la création est ainsi ordonnée avec soin, c'est parce que le Père lui-même qui l'ordonne est mesuré par le Fils qui la réalise[2].

---

1. Il s'agit ici d'un principe philosophique auquel Irénée avait déjà fait allusion au Livre II. Il le mettait alors sur les lèvres d'un adversaire qui niait la permanence de l'âme créée par Dieu : « Peut-être objectera-t-on que des âmes qui ont commencé à exister peu auparavant ne sauraient se maintenir longtemps dans l'être et que, de deux choses l'une : ou il est nécessaire qu'elles soient incréées pour être immortelles ; ou, si elles ont reçu le commencement de leur existence, elles mourront nécessairement avec le corps. » (II, 34, 2) Irénée répond alors à ce principe en affirmant la toute-puissance de Dieu : il est « le seul à être sans commencement ni fin et à demeurer parfaitement et éternellement le même ». Tous les autres êtres sont créés par Lui, mais « ils perdurent néanmoins et prolongent leur existence au long des siècles selon la volonté de Dieu leur Auteur ». Il est donc faux de prétendre que l'âme, parce qu'elle est créée, ne peut être immortelle (cf. III, 8, 3).

A première vue, il semblerait que, dans le passage que nous étudions, Irénée contredise cette argumentation, puisqu'il affirme : « Tout ce qui commence dans le temps, finit nécessairement dans le temps. » (IV, 4, 1) Mais le contexte limite la portée de cette affirmation. Il s'agit en effet des « choses qui ont été faites essentiellement, non pour elles-mêmes, mais pour le fruit qui croît sur elles ». Autrement dit, il s'agit de la Loi et de la figure du monde qui, dès l'origine, ont été voulues par Dieu temporelles, car il savait d'avance que l'homme « vieillirait en elles, à cause de sa transgression » et qu'elles serviraient à son éducation (cf. V, 36, 1). Ce sont donc les réalités dont Dieu a volontairement limité l'existence dans le temps parce qu'elles sont liées à la faute de l'homme qui finissent nécessairement avec le temps d'existence qui leur est fixé depuis toujours. Mais on ne peut appliquer ce principe à la substance de la matière, ou à la nouvelle alliance, ou aux serviteurs de Dieu qui, eux, demeurent à jamais. On ne peut donc non plus s'appuyer sur cette phrase pour en déduire la mortalité de l'âme chez Irénée, comme le propose H. Lassiat, *Promotion de l'homme en Jésus-Christ*, p. 109 et 435.

2. Dans le contexte présent, la « mesure » qui préside à l'art de Dieu désigne d'abord le début et la fin de la Loi et de Jérusalem. L'« ordre » de cet art signifie l'apparition première de la Loi et ensuite la manifestation du Nouveau Testament. De cette action harmonieuse de Dieu dans l'histoire, Irénée passe, en une incise rapide, à l'éternité de Dieu : si la créature est faite avec mesure, c'est parce que le Père qui ordonne la création est lui-même « mesuré » par le Fils qui la réalise. On rapprochera de ce texte le passage parallèle de IV, 19, 2 : « Car ils sont vraiment grands, les trésors célestes, et Dieu est incommensurable (*immensurabilis*) pour le cœur, et celui qui comprend la terre dans son poing est incompréhensible pour l'esprit (*Is.* 40, 12).

D'ailleurs, une fois encore, la parole du Seigneur sur la fin de l'économie ancienne s'accorde avec celle des prophètes. Isaïe avait annoncé à l'avance : « Elle sera délaissée, la fille de Sion, comme une cabane dans une vigne et comme une hutte dans une melonnière. » (*Is.* 1, 8) Quand délaisse-t-on la cabane d'où partent les ouvriers à la vigne ? N'est-ce pas après les vendanges, lorsque le fruit est emporté et qu'il ne reste plus que les feuilles qui ne peuvent plus fructifier ?

La figure du monde entier passera (4, 3).

Mais ce qui est vrai pour Jérusalem, l'est aussi pour la « figure » du monde entier (cf. *I Cor.* 7, 31). Malachie l'avait déjà prédit : « Le Jour du Seigneur sera brûlant comme une fournaise ; tous les pécheurs et les artisans d'iniquité seront du chaume, et le Jour qui vient les embrasera. » (*Mal.* 4, 1) Et Jean-Baptiste, au seuil de la nouvelle alliance, a fait connaître quel était ce Seigneur, lorsqu'il disait du Christ : « Lui... rassemblera le froment dans son grenier ; quant à la paille, il la brûlera au feu qui ne s'éteint pas. » (*Matth.* 3, 11-12) C'est le même Seigneur qui crée la paille et le froment, le même Seigneur qui, en son Jour, les jugera, séparant les pécheurs et les justes pour jeter les uns dans la fournaise, comme paille qui brûle, et recueillir les autres dans son royaume, comme on engrange le froment au grenier[1].

Qui a perçu sa mesure (*mensuram*) ? Et qui connaîtra le doigt de sa droite ? ou qui comprendra sa Main, cette Main qui mesure l'incommensurable (*quae mensurat immensa*), qui tend à sa mesure la mesure des cieux, qui serre dans son poing la terre avec ses abîmes, qui contient en elle la largeur, la longueur, la profondeur et la hauteur (*Éphés.* 3, 18) de toute la création, de celle qui se voit et s'entend et de celle qui est incompréhensible et invisible ? » (IV, 19, 2) Seule la « Main » de Dieu, c'est-à-dire le Fils, « mesure l'incommensurable ». Dans ces deux textes est ainsi affirmée l'égalité du Fils et du Père, contrairement à ce que pense A. Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, p. 655-659. Cf. *infra*, p. 71, note 1.

1. Ce passage est polémique. Il insiste sur la fonction de Juge exercée par le Seigneur et donne l'interprétation correcte de la parole de Jean-Baptiste sur la paille et le froment (*Matth.* 3, 11-12), parole mal comprise par les gnostiques. Ils l'utilisaient en effet pour désigner une des deux activités de « Limite », celle de brûler les « éléments hyliques » et de « purifier les sauvés » c'est-à-dire les seuls gnostiques qui atteignent nécessairement le salut (I, 3, 5). Contre cette perspective qui nie la liberté fondamentale de l'homme qui n'est plus maître de sa propre destinée, Irénée réinterprète correctement *Matth.* 3, 11-12 en l'éclairant par une citation de Malachie (*Mal.* 4, 1 en IV, 4, 3) qui identifie la paille, non plus aux « éléments hyliques », comme le faisaient les Valentiniens, mais aux « pécheurs et aux artisans d'iniquité ». Il souligne ainsi le destin librement mérité par chacun en toute justice. Nous retrouverons ces deux textes de Malachie et de Jean-Baptiste, à nouveau liés l'un à l'autre, en IV, 33, 1 et IV, 33, 11. La citation de *Matth.* 3, 12 reviendra encore, dans un sens identique, en V, 27, 1 et V, 29, 1. Ceci montre, une nouvelle fois, combien Irénée est fidèle à lui-même dans la manière de joindre et d'interpréter les textes scripturaires d'un bout à l'autre de l'*Adversus haereses*.

Mais il existe une grande différence entre le symbole et la réalité qu'Irénée, toujours soucieux des simples, relève aussitôt : « La paille et le froment sont des êtres sans âme ni raison ; ce qu'ils sont, ils le sont de par leur nature ; l'homme au contraire est raisonnable et, par là, semblable à Dieu ». Libre de ses actes, il peut devenir tantôt froment, s'il obéit à son Créateur, tantôt paille, s'il se fait l'esclave de ses voluptés[1]. Qu'on ne se laisse donc pas tromper par la propagande des disciples de Valentin : eux seuls, prétendent-ils, et ceux qui les écoutent possèdent par nature le germe pneumatique qui les apparente aux Éons du Plérôme et les mène automatiquement vers le Père, et cela quelles que soient leurs actions. Mais tout « pneumatiques » qu'ils soient, s'ils se détournent de la justice de Dieu, ils brûleront comme la paille. Car ils ont été créés « raisonnables » et ont rejeté « la droite raison » pour mener une vie de brute. A eux s'adresse la parole du prophète : « L'homme, alors qu'il était comblé d'honneur, se rendit semblable aux bêtes de somme. » (*Ps.* 48, 21).

Au terme de ce chapitre, Irénée a opposé aux gnostiques, sous le symbole de la tige et de l'épi, le vrai critère d'interprétation de l'histoire du salut : comme le fruit grandit sur la tige qui le porte, ainsi l'Évangile est présent, comme en germe, dans l'ancienne alliance, de même que les temps eschatologiques pointent déjà sur la nouvelle alliance qui les prépare. Et cette continuité de l'histoire, à travers la diversité des étapes qui la constituent, est bien la preuve de l'unicité du Dieu qui la suscite : il reste à conclure cette preuve.

Art. 6. — *CONCLUSION : UN SEUL DIEU (5, 1)*

« Il n'y a donc qu'un seul et même Dieu » : il crée la figure du monde, donne la Loi et choisit Jérusalem pour l'homme, afin que, croissant parmi ces choses temporelles, il produise pour fruit l'immortalité ; et encore, il envoie son Fils, roule les cieux comme un livre (cf. *Is.* 34, 4 ; *Apoc.* 6, 14) et renouvelle la face de la terre (*Ps.* 103, 30), bref, fait venir les choses éternelles à cause de son amour pour l'homme, afin de montrer aux siècles à venir l'inson-

1. Irénée réfute ici un principe fondamental de l'anthropologie des Valentiniens : ceux-ci divisent en effet les âmes en deux catégories, les unes bonnes par nature, les autres naturellement mauvaises (cf. I, 7, 5). Irénée annonce ainsi le long développement du chapitre 37 consacré à ce sujet (cf. IV, 37, 2). Sur les interprétations différentes de l'anthropologie valentinienne, cf. E. Klebba, *Die anthropologie*, p. 137-140 ; F. Sagnard, *La Gnose valentinienne*, p. 410-412 et A. Orbe, *Antropologia*, p. 159-165.

dable richesse de sa bonté (*Éphés.* 2, 7 ; 3, 8)[1]. Il est donc absurde de distinguer un Dieu Juge, Auteur de la Loi, autre que le Père de notre Seigneur, Dieu de bonté, car il n'est qu'un seul et même Créateur annoncé par la Loi et que le Christ a reconnu pour son Père.

Créateur, mais aussi Dieu du salut qui se révèle depuis toujours par le Fils : Isaïe proclame déjà le choix d'un « Enfant » qui nous fera « connaître et comprendre » que Dieu est, pour les siècles à venir, le seul et unique Sauveur (*Is.* 43, 10-12). Et quel est cet Enfant ? Le Verbe de Dieu lui-même, qui seul peut nous révéler le Père, car « sans Dieu il est impossible de connaître Dieu »[2]. Irénée annonce déjà ici le commentaire de *Matth.* 11, 27 qu'il développera au chapitre 6. Il nous fait déjà pressentir que le Fils qui nous révèle le Père est cet « Enfant » dont parle le prophète, déjà présent et actif dans l'ancienne alliance. Il introduit donc ainsi, à la fin de sa conclusion, l'objet des chapitres 5, 2 à 8, 1, qui prouvent l'unité d'une révélation qui, commencée avec Moïse et Abraham, s'accomplit par la venue du Fils fait chair.

---

1. Voici résumé en une phrase le pourquoi des choses temporelles et éternelles qui est, selon Irénée, une des questions qui doivent retenir l'attention du théologien. Il l'annonçait déjà au Livre I, dans ce chapitre central où il oppose aux erreurs de méthode de la gnose la démarche théologique du chrétien. Celui-ci doit « annoncer pourquoi un seul et même Dieu a fait certaines choses temporelles et d'autres éternelles..., certaines célestes et d'autres terrestres » (I, 10, 3). Les gnostiques sont précisément dans l'erreur parce que, au lieu d'expliquer l'économie divine qui préside à la création des choses temporelles, ils inventent de nouveaux Dieux (I, 22, 1) et estiment que les choses temporelles sont les images des réalités éternelles (II, 7, 1). De nombreux passages du Livre V sont, eux aussi, consacrés aux rapports de la vie temporelle et éternelle (V, 12, 2 ; V, 13, 1...) et Irénée se référera explicitement en V, 36, 1 au passage que nous étudions pour l'instant. Ces « annonces » et ces « reprises » de thèmes qui courent d'un bout à l'autre de l'*Adversus haereses* mettent en lumière la cohérence théologique de notre auteur (cf. Annexe IV).

2. Il faut souligner ce que cette identification a de remarquable. L'« Enfant » dont parle Isaïe est, pour Irénée, le Verbe éternel qui existe depuis toujours auprès du Père. La parole du prophète manifeste dès lors la révélation qui est déjà donnée par le Verbe sous l'ancienne alliance. En III, 6, 2 Irénée avait déjà donné une interprétation similaire du même verset d'Isaïe (*Is.* 43, 10) qu'il rapprochait de *Ex.* 3, 8. Or, il opère le même rapprochement ici : en effet, la parole d'Isaïe introduit la révélation que Dieu donne de lui-même au Sinaï (cf. *Ex.* 3, 6 en IV, 5, 2) développée en IV, 5, 2. Cette constance dans le rapprochement et l'interprétation des mêmes textes scripturaires sont un signe manifeste de la cohérence de pensée d'Irénée.

SECTION II

LE PÈRE DE NOTRE SEIGNEUR, DIEU DES PATRIARCHES *(5, 2-8, 1)*

En séparant le Dieu Créateur et Auteur de la Loi du Père annoncé par le Seigneur, les gnostiques brisaient la révélation en deux morceaux indépendants l'un de l'autre. Le Dieu qu'adorait Moïse était différent du Père du Seigneur, qui fut seulement révélé lors de la venue du Fils. Dans cette deuxième section, Irénée s'oppose à cette vue des choses et radicalise la question posée : non seulement le Père de notre Seigneur s'est révélé à Moïse par son Verbe, mais il s'était déjà manifesté aux patriarches grâce à ce même Verbe. Car, depuis le début, un seul et unique Dieu se révèle à tous par l'entremise du Fils. Le Seigneur n'apparaît donc pas, au temps de César, comme un météore tombé d'un autre ciel. Le Père qu'il révèle n'est pas un Dieu nouveau, inconnu avant sa venue. Ceux qui prétendent le contraire ignorent la lente maturation d'une révélation une et identique qui s'enracine dans la foi d'Abraham, le père des croyants, s'épanouit, tel un fruit mûr, à la venue du Seigneur et se prolonge dans l'Église pour le salut de tous ceux qui croient.

La structure qui préside à l'organisation de cette deuxième section est particulièrement élaborée.

1. Une première unité est centrée sur la révélation du Père et du Fils déjà donnée par le Verbe à Abraham, Isaac et Jacob. Avec art, Irénée fonde cette argumentation nouvelle sur la scène évangélique évoquée à la fin de la section précédente. Là, le Seigneur était aux prises avec les Sadducéens qui niaient la résurrection des morts (*Matth.* 22, 29 en IV, 5, 1). Il leur rappelle ici la parole adressée par Dieu à Moïse du milieu du buisson ardent : « Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob. » (*Matth.* 22, 31-32 en IV, 5, 2) Cette parole le prouve, non seulement Moïse avait reçu du Christ la révélation du « Dieu vivant », mais celui-ci s'était

déjà manifesté aux pères (*5, 2*).

2. Voici d'ailleurs, avec plus de précision, comment le Père et le Fils s'étaient manifestés à Abraham : le Seigneur affirme clairement qu'Abraham a vu son jour (*Jn* 8, 56). Qu'est-ce à dire ? Trois citations tirées de la *Genèse* sur la foi du patriarche apportent la réponse à cette question : Abraham crut à Dieu et cela lui fut compté pour justice (cf. *Gen.* 15, 6) ; il crut au Dieu Créateur (cf. *Gen.* 14, 22) ; il crut à la promesse que ce Dieu lui fit de rendre sa postérité semblable aux étoiles du ciel (cf. *Gen.* 15, 5 ; 22, 17). C'est donc par la foi qu'Abraham a vu le jour du Seigneur et a connu le Dieu Créateur. Ce développement se conclut, en IV, 5, 5, selon le procédé cyclique qui est cher à Irénée, par une allusion aux deux premières citations (*Jn* 8, 56 et *Gen.* 15, 6) et la reprise, sous forme d'inclusion, de la troisième (*Gen.* 14, 22) (*5, 3-5*).

3. Et il ne s'agit pas seulement d'Abraham, car la révélation que le Fils donne du Père est universelle. Le Seigneur l'affirme : « Nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père et nul non plus ne connaît le Père si ce n'est le Fils... » (*Matth.* 11, 27) Le chapitre 6 tout entier est un commentaire de cette parole qui apparaît pour la première fois en 6, 1, réapparaît en 6, 3 au cœur du développement, puis, une dernière fois, en 6, 7, où elle le clôture sous forme d'inclusion (*6*).

4. S'appuyant sur cette exégèse, Irénée retourne, selon le même procédé cyclique, à la révélation faite à Abraham et montre qu'elle trouve son accomplissement dans la postérité issue de lui. Nous retrouvons, en IV, 7, 1-2, des allusions aux textes scripturaires déjà cités en 5, 3-5 : la parole du Seigneur sur la vision du patriarche (*Jn* 8, 56), le témoignage de la Genèse sur sa foi au Dieu Créateur (cf. *Gen.* 14, 22) et la promesse faite par Dieu de rendre sa postérité semblable aux étoiles du ciel (cf. *Gen.* 15, 5 ; 22, 17). C'est par le Christ et dans l'Église que s'accomplit cette promesse (*7, 1-2*).

5. La section se termine par une dernière réfutation des thèses valentinienne et marcionite. Comme dans la conclusion de la section précédente (cf. IV, 5, 1), Irénée affirme à nouveau l'unicité de Dieu : « Il n'y a donc qu'un seul et même Dieu ». Puis, après avoir brièvement résumé les preuves qu'il a développées, il s'arrête à nouveau à la parole du Seigneur qui était mal comprise par les Valentiniens : « Nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils » (*Matth.* 11, 27). Il fait allusion à cette parole en IV, 7, 3 et la reprend, sous forme de citation inclusive, en 7, 4 : il réfute une dernière fois l'interprétation erronée des disciples de Valentin. Puis il passe aux Marcionites, qui niaient le salut d'Abraham. Il rappelle le témoignage de l'Écriture sur la foi du patriarche (*Gen.* 15, 6) et allègue deux paroles du Seigneur tirées de l'Évangile de Luc, le seul admis par Marcion, deux paroles qui prouvent qu'Abraham a été sauvé (*Lc* 13, 29 et 13, 28). Il est donc vain de l'exclure de

l'héritage, comme le fait Marcion, qui, par le fait même, se retranche lui-même de la vie (*7, 3-8, 1*).

On le constate, ce sont à nouveau les paroles du Seigneur qui marquent les étapes principales de l'argumentation et lient les unes aux autres les preuves qui la composent. Nous le montrerons de façon plus détaillée dans l'analyse que nous proposons maintenant.

Art. 1. — *LE DIEU DES VIVANTS RÉVÉLÉ A MOÏSE (5, 2)*

La section précédente se terminait sur le reproche adressé par le Seigneur aux Sadducéens qui niaient la résurrection des morts : « Vous vous trompez, ne connaissant ni les Écritures, ni la puissance de Dieu. » (*Matth.* 22, 29 en IV, 5, 1) En niant la résurrection, en effet, les Sadducéens, tout comme les gnostiques, avaient ridiculisé la Loi, car celle-ci témoignait de la résurrection promise aux pères et donc de la puissance salvifique du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Le Seigneur l'atteste clairement dans sa réponse : « Pour ce qui est de la résurrection des morts, n'avez-vous pas lu cette parole dite par Dieu : Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob ? » (*Matth.* 22, 31-32. Cf. *Ex.* 3, 6) Et il ajoute : « Il n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants, car tous sont vivants pour lui. » (*Lc* 20, 38) Il montrait clairement par là que le Dieu de l'ancienne alliance qui s'était révélé à Abraham, Isaac et Jacob était bien « le Dieu des vivants », en qui les pères se sont seulement « endormis », eux qui continuent de vivre pour lui. Quel est ce « Dieu des vivants » ? Nul autre, répond Irénée, que le Dieu Créateur, celui qu'avait annoncé Daniel, lorsqu'il répondait à Cyrus : « Je ne vénère pas des idoles faites de main d'homme, mais le Dieu vivant qui a fait le ciel et la terre et a autorité sur toute chair » (*Dan.* 14, 4-5) ; et encore : « J'adorerai le Seigneur, mon Dieu, parce que c'est lui le Dieu vivant. » (*Dan.* 14, 25) Ainsi donc, le Créateur qu'adoraient les prophètes était aussi le « Dieu des vivants » annoncé par le Seigneur, le même Dieu qui s'était déjà manifesté à Abraham, Isaac et Jacob[1].

Il ne s'agit pas pour autant d'un quelconque Démiurge, pareil à celui des Valentiniens, car le Dieu des vivants est le Père, avec son

1. Irénée rapproche à dessein deux titres divins utilisés par l'Écriture pour montrer l'identité du Dieu des prophètes et du Père de notre Seigneur. Lorsque le Christ parle du Dieu des patriarches, il l'appelle le « Dieu des vivants (Θεὸς ζώντων*) » (*Lc* 20, 38). Irénée assimile ce Dieu des vivants au « Dieu vivant (Θεὸς ζῶν*) » adoré par Daniel (*Dan.* 14, 4-5.25) et conclut que tous deux parlent du même Dieu. Il s'agit donc, une fois encore, de la même méthode d'exégèse fondée sur l'identité des paroles du Seigneur et des prophètes.

Verbe. En effet, ce Dieu vivant est appelé le « Dieu des pères », et le Seigneur, dans sa réponse aux Sadducéens, appelle les pères les « fils de la Résurrection » (*Lc* 20, 36). Or la Résurrection, c'est notre Seigneur en personne, ainsi qu'il le dit lui-même : « Je suis la Résurrection et la Vie. » (*Jn* 11, 25) Les « pères » sont donc devenus les fils du Seigneur, comme déjà David l'avait annoncé : « Au lieu de pères qu'ils étaient, ils sont devenus tes fils. » (*Ps.* 44, 17)[1] Dès lors, « le Christ lui-même est donc bien, avec le Père, le Dieu des vivants qui a parlé à Moïse et qui s'est « manifesté aux pères ».

Art. 2. — « *ABRAHAM A VU MON JOUR* » (*5, 3-5*)

Que Dieu se soit effectivement manifesté aux pères, « c'est ce que le Seigneur enseignait, lorsqu'il disait aux Juifs : Abraham, votre père, a exulté à la pensée de voir mon jour ; il l'a vu, et il s'est réjoui (*Jn* 8, 56) ». Si Abraham a pu voir le jour du Seigneur, c'est, explique Irénée, parce qu'« il crut à Dieu, et cela lui fut imputé à justice» (*Gen.* 15, 6 ; *Rom.* 4, 3). La source de sa vision prophétique fut donc sa foi, une foi qui s'épanouit peu à peu jusqu'à lui faire entrevoir, dans la lumière de l'Esprit, le Père et le Fils unis dans une même œuvre de salut.

La première étape de ce cheminement fut de croire en un seul Dieu Créateur, « Auteur du ciel et de la terre » (cf. *Gen.* 14, 22). Puis, dans la ligne de cette démarche initiale, il crut à la promesse de ce Dieu qui lui assurait une postérité « pareille aux étoiles du ciel » (cf. *Gen.* 15, 5 ; 22, 17)[2], c'est-à-dire « lumineuse comme elles »,

---

1. Le même principe d'exégèse est mis en œuvre ici encore. Irénée allègue une parole du *Psaume* : « Au lieu de pères (πατέρων *) qu'ils étaient, ils sont devenus tes fils (υἱοί*) » (*Ps.* 44, 17). Il rapproche ce verset de deux paroles prononcées par le Seigneur : « Ils sont fils de la Résurrection (τῆς ἀναστάσεως υἱοί*) » (*Lc* 20, 36) et « Je suis la Résurrection et la Vie (ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή*) » (*Jn* 11, 25). Celui dont parlait David, lorsqu'il affirmait que les pères étaient ses « fils », était donc bien le Seigneur en personne. Une fois encore, cette exégèse, qui prouve l'unité des deux Testaments, est fondée sur un rapprochement de mots : υἱοί* en *Ps.* 44, 17 et *Lc* 30, 36 ; ἡ ἀνάστασις* en *Lc* 20, 36 et *Jn* 11, 25. Ce procédé revient d'un bout à l'autre de l'*Adversus haereses*, ce qui prouve son caractère irénéen.

2. On notera, ici encore, le jeu des citations scripturaires qui s'appellent l'une l'autre par mots crochets : le passage de la *Genèse* sur le Créateur, « Auteur du ciel (Ποιητὴς οὐρανοῦ) et de la terre » (cf. *Gen.* 14, 22) attire cette autre citation sur l'action de Dieu qui rendra la postérité d'Abraham « semblable aux étoiles du ciel (ὡς τὰ ἄστρα τοῦ οὐρανοῦ) » (cf. *Gen.* 15, 5). Ce dernier verset est lui-même expliqué par la parole de Paul qui, parlant

selon le mot de Paul : « Comme des luminaires dans le monde. » (*Phil.* 2, 15)[1] La confiance en cette parole conduit Abraham toujours plus avant dans la foi : il quitte tout pour suivre « la Parole de Dieu », le Verbe en personne qui l'appelle à vivre en étranger en ce monde et va jusqu'à le mettre en demeure de sacrifier son fils unique (*Gen.* 22, 1-5). Abraham obéit au « commandement » du Verbe, devenant ainsi l'initiateur de la foi des apôtres et de l'Église[2], et mettant pour ainsi dire Dieu en demeure de sacrifier son propre Fils pour notre rédemption. Et dans l'acte même qui conduit à sa perfection la foi du patriarche, au moment où « il cède avec empressement son fils unique et bien aimé » en sacrifice à Dieu, s'accomplit aussi sa vision de prophète : il voit, dans sa propre offrande, une figure du sacrifice que consentira Dieu en faveur de sa postérité ; il voit, par l'Esprit, le jour de la venue du Seigneur et l'économie de la Passion qui procurera le salut à tous ceux qui croiront comme lui. Il acquiert ainsi, dans l'exercice même de sa foi, non seulement la connaissance du Fils, dont il voit l'économie, mais aussi celle du Père qui livre son Fils pour le salut du monde.

C'est donc initialement parce qu'il a cru au « Dieu Très-Haut qui a créé le ciel et la terre » (*Gen.* 14, 22), conclut Irénée, que cela lui a été compté pour justice (*Gen.* 15, 6) et qu'il a pu « voir le jour du Seigneur » (*Jn* 8, 56).

Mais « tout cela », cette révélation du Père et du Fils déjà donnée par le Fils à Moïse et à Abraham, tout cela est nié par les gnostiques, à cause d'une seule phrase qu'ils comprennent de travers et à l'exégèse de laquelle Irénée va longuement s'arrêter.

---

des convertis à la foi, assure qu'ils luiront « comme des luminaires (ὡς φωστῆρες) dans le monde ». Contrairement à ce que pensent les gnostiques, c'est le même Dieu, Créateur du ciel et de la terre, qui appelle aussi les gentils et les illumine par la foi.

1. « Les étoiles du ciel » ou « les luminaires du monde » symbolisent pour Irénée la lumière de foi : « C'est lui le Créateur. C'est également lui qui, par le Christ, dispose ' comme des luminaires dans le monde ' (*Phil.* 2, 15) ceux d'entre les gentils qui ont cru : ' Vous êtes, dit-il, la lumière du monde ' (*Matth.* 5, 14), c'est-à-dire ' pareils aux étoiles du ciel ' (*Gen.* 15, 5 ; 22, 17). » (IV, 7, 3) A. Orbe, *Parabolas*, II, p. 169, a donc raison de voir dans l'expression « les étoiles du ciel » une allusion à l'Église des gentils. Mais Irénée va plus loin. Il considère déjà la lumière de foi comme une anticipation de l'entrée dans le royaume : « Le Seigneur aussi rend témoignage (à Abraham), d'abord lorsque, lui suscitant des fils à partir de pierres et ' rendant sa postérité pareille aux étoiles du ciel ' (*Gen.* 15, 5 ; 22, 17), il dit : ' Ils viendront du levant et du couchant, du nord et du midi, et ils prendront place à table avec Abraham, Isaac et Jacob dans le royaume des cieux ' (*Lc* 13, 29 ; *Matth.* 8, 11). » (IV, 8, 1. Cf. aussi *Dém.* 24).

2. Sur la différence entre les leçons latine et arménienne, le procédé cyclique mis en œuvre par Irénée et les passages parallèles en IV, 21, 1 et IV, 25, 1, cf. A. Rousseau, *SC* 100, p. 205, note 1 de la p. 435.

Art. 3. — *UNIVERSELLE RÉVÉLATION DU PÈRE PAR LE FILS (6)*

Leçon correcte de Matth. 11, 27 (6, 1-2).

Il s'agit de la parole prononcée par le Seigneur : « Nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père et nul non plus ne connaît le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils voudra les révéler. » (*Matth.* 11, 27)[1] Au lieu de lire, selon la leçon donnée par Matthieu, Luc et Marc[2] : « Nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils », les gnostiques lisent[3] : « Nul n'a connu le Père si ce n'est le Fils »[4]. Ils en déduisent qu'avant la venue du Fils selon la chair, personne n'a connu le Père. Le Dieu qu'adoraient Abraham, Moïse et les prophètes était donc différent du Père annoncé par le Seigneur et demeuré inconnu avant la venue de celui-ci.

Mais, objecte Irénée, dans cette façon de raisonner, deux points essentiels de la foi sont méconnus. Tout d'abord, les gnostiques ont l'air de penser que le Fils a seulement commencé d'exister

---

1. On trouvera un commentaire du chapitre 6 dans A. Houssiau, « L'exégèse de Matthieu 11, 27b », p. 328-354, et A. Orbe, « La revelación del Hijo por el Padre », p. 5-83.

2. En réalité, ce passage ne se trouve pas chez Marc.

3. En I, 20, 3, Irénée attribue cette lecture erronée aux Ptoléméens. Cf. A. Houssiau, « L'exégèse de Matthieu 11, 27b », p. 330, note 10.

4. Une longue controverse a divisé les chercheurs sur le sens exact des transformations que les gnostiques, selon Irénée, apportaient au texte évangélique. R. Massuet, *Irenaei opera*, I, 20, 3, p. 93, et IV, 6, 1, p. 233, relevait, d'une part, l'inversion de l'ordre Fils-Père, et, de l'autre, l'introduction du passé *cognovit* à la place du présent. Il insistait surtout sur la première de ces transformations qui était, selon lui, la plus significative. A. Houssiau, « L'exégèse de Matthieu 11, 27b », p. 331 et 337-340, adopte cette position. Cependant B. Kraft, *Die Evangelienzitate des Heiligen Irenäus*, p. 41-42, montre que la réfutation d'Irénée porte tout entière sur la forme passée *cognovit*, donnée par la version latine qu'il faut préférer à la traduction arménienne. Après lui, R. Luckhart, « Matthew 11, 27 in the Contra Haereses », p. 65-79, en donne une preuve déterminante : sur les neuf citations de *Matth.* 11 27 dans l'*Adversus haereses*, la leçon *cognovit* revient trois fois suivie de l'ordre inversé « Père-Fils », et, dans les trois cas, Irénée attribue cette version aux gnostiques (I, 20, 3 ; II, 14, 7 ; IV, 6, 1). Les six autres citations, celles qu'Irénée prête à la grande Église, ont toujours la leçon *cognoscit*, parfois suivie de l'ordre inverse, parfois selon l'ordre donné par Matthieu (II, 6, 1 ; IV, 6, 1 ; IV, 6, 3 ; IV, 6, 7 [deux fois] ; IV, 7, 4). Pour Irénée, c'est donc bien la leçon *cognoscit* qui distingue le texte traditionnel de celui des hérétiques. Irénée se distingue en cela des autres Pères de l'Église, notamment de Justin (*Apol.* I, 63). Cf. A. Resch, Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien, p. 200-202. Aujourd'hui, la leçon *cognovit* est généralement acceptée comme la transformation la plus significative : cf. A. Rousseau, *SC* 100, p. 207, note 2 de la p. 43, et A. Orbe, « La Revelación del Hijo por el Padre », p. 8.

lors de sa venue comme homme. Ils semblent ignorer qu'il existe auprès du Père comme son Verbe et qu'il est depuis toujours « présent à l'ouvrage par lui modelé » pour lui révéler le Père.

Ensuite, ils semblent admettre que le Père ne s'est souvenu du genre humain qu'à partir de l'empereur Tibère ; et au lieu d'expliquer une telle négligence de sa part, ils rejettent la responsabilité de la création sur un Démiurge de seconde zone, qui aurait été le seul Dieu à être connu des hommes jusqu'à la venue du Fils du Dieu suprême. Ils vident ainsi de son objet la foi au seul Dieu Créateur qui nous nourrit de sa propre création et nous envoie son Fils dans les derniers temps pour récapituler en lui-même son propre ouvrage par lui modelé, comme le dit Justin[1].

Impossibilité d'une connaissance du Père sans une révélation donnée par le Fils (6, 3-4).

Face à cette interprétation erronée, Irénée propose l'exégèse exacte de *Matth.* 11, 27 : lorsque le Seigneur parle du Fils de Dieu qui « révèle » le Père, il désigne « le Verbe de Dieu » qui seul, depuis le commencement, « connaît » et « exprime » le Père (*Jn* 1, 18)[2].

---

1. Une controverse a divisé les chercheurs sur la longueur de la citation qu'il fallait attribuer à Justin. W. Bousset, *Kyrios Christos*, p. 348, note 3, et J. A. Robinson, « On a quotation from Justin Martyr in Irenaeus », p. 374-378, limitent la citation au seul fragment grec qui nous est conservé par Eusèbe. F. Loofs, *Theophilus von Antiochien*, p. 225-227 et 359, et E. Scharl, « Der Rekapitulationsbegriff des heiligen Irenaeus », p. 400-401, étendent la citation jusqu'à la fin de IV, 6, 2. Elle inclut donc le passage où le Fils est désigné comme celui qui récapitule la création. Loofs tente même d'isoler une doctrine de la récapitulation, caractéristique de Justin et d'Irénée lui-même, qui serait indépendante des autres sources dont se serait servi Irénée pour écrire l'*Adversus haereses* (*op. cit.*, p. 359-364). G. Wingren, *Man and the Incarnation*, p. 81, ne se prononce pas sur la longueur de la citation, mais critique vivement la tentative de Loofs, vouée à l'échec « par suite de l'impossibilité technique de distinguer l'une de l'autre des sources inconnues » (*op. cit.*, p. 81, note 7).

En ce qui concerne la longueur de la citation, A. Rousseau nous suggère un argument qui nous semble dirimer la question : la tournure à la première personne du singulier. Elle apparaît tout au début de la citation, où elle est attestée par le fragment grec d'Eusèbe : *Ipsi quoque Domino non credidissem* (οὐκ ἂν ἐπείσθην) ». Or, nous retrouvons la même tournure dans les dernières lignes du paragraphe : *firma est mea ad eum fides*, ce qui prouve que le même auteur a rédigé tout le passage. Irénée a donc trouvé chez Justin le thème de la récapitulation. Mais il a fort bien pu le développer, de façon originale, pour son propre compte. Il est impossible dans l'état actuel de nos connaissances, de savoir jusqu'ou s'étend son emprunt.

2. Irénée désire prouver ici que le Seigneur qui parle à ses disciples est identiquement le Fils qui révèle le Père, c'est-à-dire le Verbe qui le connaît depuis toujours. A cet effet, il rapproche la citation de *Matth.* 11, 27b de *Jn* 1, 18. On rencontre le même rapprochement, dans le même but polémique, en III, 11, 6. Par ailleurs, la citation de *Jn* 1, 18 revient trois autres fois

Il est donc impossible de connaître le Père sans recevoir cette révélation du Verbe lui-même : voilà pourquoi le Fils vient vers nous et se manifeste à nous. Et le Fils n'est autre que le Seigneur en personne, celui-là même qui disait à ses disciples : « Nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils ni le Fils si ce n'est le Père, et ceux à qui le Fils les révélera. » (*Matth.* 11, 27) Il nous enseigne par là « ce qu'il est lui-même, à savoir le Verbe de Dieu qui seul depuis le commencement connaît et révèle le Père, et il nous apprend quel est « le bon plaisir » du Père[1] : envoyer son Fils pour se faire connaître à tous comme le seul et unique Dieu.

Car celui que le Seigneur appelle son « Père » est le Créateur « du ciel et de la terre » (*Matth.* 11, 25) et non le prétendu Père faussement imaginé par Marcion et les autres. D'ailleurs, ironise Irénée, ils sont bien incapables de connaître le vrai Père, puisqu'ils ne sont pas le Christ, le Verbe de Dieu, qui « seul » le connaît depuis toujours. Et puis, ils ne prennent même pas garde à ce qu'ils disent, car leur « Père inconnu » est contradictoire et ce pour deux raisons : tout d'abord, s'ils prétendent le connaître, c'est qu'il n'est pas totalement inconnu. De plus, s'il était totalement inconnaissable, vaine aurait été la venue du Sauveur. Pourquoi fût-il venu ? Simplement pour nous dire qu'il était impossible de trouver Dieu, comme l'affirme Valentin[2] ? C'est une ineptie.

En vérité, le Seigneur est venu pour nous dire qu'il était impossible sans Dieu de connaître Dieu, mais que le bon plaisir du Père était précisément de se donner à connaître, puisque ceux-là le connaîtront « à qui le Fils le révélera ».

---

dans l'*Adversus haereses* et, chaque fois, Irénée respecte l'aoriste donné par les manuscrits bibliques : ἐξηγήσατο* (*enarravit* : III, 11, 6 ; IV, 20, 6 ; IV, 20, 11). Mais, dans les commentaires qui accompagnent cette citation, il transforme l'aoriste en un présent continu : ἐξηγεῖται* (*enarrat* : III, 11, 6 ; IV, 6, 3), voire en un substantif : ἐξηγητής* (*interpretator* : IV, 20, 11 ; *enarrator* : IV, 20, 6). La parole de Jean qui fait allusion à la révélation donnée par le Fils lors de sa venue dans la chair (ἐξηγήσατο*) devient ainsi le témoignage de la révélation continue donnée par le Verbe depuis le commencement (ἐξηγεῖται*). Cette constance dans la manière d'interpréter ce texte scripturaire révèle la continuité de pensée et la cohérence d'Irénée dans les différents passages de l'*Adversus haereses*. Cf. à ce sujet Annexe II, p. 324-325.

1. Irénée insiste souvent, dans l'*Adversus haereses*, sur la primauté absolue du Père qui suscite l'histoire du salut selon sa « volonté » ou son « bon plaisir » (cf. IV, 6, 3 ; IV, 6, 4 ; IV, 7, 3 ; IV, 20, 4 ; IV, 20, 5 ; IV, 20, 6...). Ces expressions sont tirées de *Matth.* 11, 26 qui est une parole centrale dans la théologie d'Irénée : « Oui, Père, car tel a été ton bon plaisir. » C'est toujours à la lumière de ce verset qu'Irénée commente *Matth.* 11, 27 et c'est ce qui explique, pensons-nous, qu'il remplace souvent l'expression *voluerit revelare* par l'expression *revelaverit* : il comprend alors la révélation donnée par le Fils dans l'éclairage de l'εὐδοκία Πατρός * (IV, 6, 3, ligne 52 ; IV, 6, 7, ligne 132. Cf. I, 20, 3 ; II, 6, 1). Voir aussi Th.-A. Audet, « Orientations théologiques », p. 37, note 115. Cette constatation est un nouvel indice de l'unité de pensée d'Irénée.

2. Cf. I, 2, 5 et l'interprétation donnée par A. Orbe, *La Unción del Verbo*, p. 141-146, et *Parabolas*, I, p. 66.

L'universelle révélation donnée par le Fils (6, 5-7a).

Or, continue Irénée, le bon plaisir du Père est que tous le connaissent, et voilà pourquoi il révèle le Fils, afin de pouvoir se manifester en lui à tous, « pour accueillir en toute justice dans l'incorruptibilité ceux qui croient en lui » et « enfermer en toute justice dans les ténèbres qu'ils se sont eux-mêmes choisies ceux qui ne croient pas ». Le Père s'est donc révélé à tous dans son Verbe qu'il a rendu visible à tous.

Mais comment tous ont-ils pu voir le Fils, alors qu'il s'est incarné seulement à l'époque de Tibère César ? Par une révélation progressive de lui-même et du Père qui a déjà commencé dans la création : en elle, en effet, le Verbe révèle déjà le Dieu Créateur, Ordonnateur, Artiste et Père : « tous le disent, mais tous ne le croient pas pour autant ». Cette manifestation universelle et continue a été donnée de façon plus profonde au peuple de l'ancienne alliance, par la « parole » de la Loi et des prophètes : « tout le peuple a entendu, mais tous n'ont pas cru pour autant ». Enfin, au moment de l'Incarnation, par le Verbe en personne devenu visible et palpable, le Père s'est montré[1] : « si tous n'ont pas cru pareillement en lui,

1. « Car la Réalité invisible qu'on voyait dans le Fils était le Père, et la Réalité visible en laquelle on voyait le Père était le Fils... » Certains auteurs se sont appuyés sur cette phrase pour comprendre les relations intratrinitaires du Père et du Fils : cf. L. Duncker, *Des heiligen Irenäus Christologie*, p. 40-13 ; A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, p. 583-587 ; A. Orbe *Hacia la primera teologia de la procesión del Verbo*, p. 407, note 31 et p. 655-659. Ce dernier pense qu'Irénée parle ici du Fils préexistant, comme en IV, 6, 7 : *Agnitio enim Patris Filius*, et en IV, 4, 2 : *Mensura enim Patris Filius* : le Fils serait subordonné au Père. Il est suivi par J. Ochavagía, *Visibile Patris Filius*, p. 69 et 90.

D'autres critiques interprètent la phrase en l'appliquant au Verbe incarné : H. Ziegler, *Irenäus der Bischof von Lyon*, p. 182 ; G. N. Bonwetsch, *Die Theologie des Irenäus*, p. 61-65 ; A. Houssiau, *La Christologie de saint Irénée*, p. 63-82 et 104. Ce dernier affirme l'égalité du Père et du Fils selon l'οὐσία et leur distinction selon l'οἰκονομία, selon laquelle le Fils « se distingue du Père comme le visible en face de l'invisible ».

Vu le contexte immédiat où le mot *visibilis* est accompagné de *palpabilis* (ligne 97) et est suivi de l'expression *praesente eo* (ligne 101) dite du Christ, nous ne voyons pas comment il pourrait signifier autre chose que le Verbe incarné (cf. cependant la traduction de l'expression *praesente eo* proposée par A. Orbe, « La revelación del Hijo por el Padre », p. 46). Cette interprétation est confirmée par l'unique passage parallèle de l'*Adversus haereses* où, dans un contexte similaire au nôtre, Irénée utilise l'expression *visibilis et palpabilis* à propos du Verbe incarné qui mourra sur la croix (IV, 24, 2). Les autres occurrences se rencontrent en contexte gnostique et recouvrent, d'ailleurs, un sens analogue (I, 6, 1 ; I, 9, 3). Le passage parallèle de la *Démonstration* confirme, sans aucun doute possible, notre interprétation (*Dém.* 6).

On ne peut donc s'appuyer sur cette phrase pour préciser les relations intratrinitaires du Père et du Fils. Le point de vue d'Irénée est tout autre : il montre comment la révélation continue du Verbe dans l'histoire s'est épanouie et manifestée dans la « visibilité » du Fils incarné qui révèle le Père

tous n'en n'ont pas moins vu le Père et le Fils » (cf. *Jn* 14, 9). Tous, même les démons et le diable tentateur, qui le disaient Fils de Dieu et nommaient ainsi le Fils et le Père.

Et pourquoi le Père et le Fils se sont-ils ainsi révélés à tous ? Tout d'abord pour que tous soient jugés avec justice, car tous les auront vus et seront personnellement responsables de leur adhésion de foi ou de leur refus[1]. Ensuite, afin que la foi au Père et au Fils soit attestée de façon irréfragable par tous, ceux du dedans et ceux du dehors. Et ainsi, la preuve de la foi sera « vraie », puisque tous lui rendront témoignage, les uns par leur attitude amicale, les autres par leur attitude hostile : celle-ci n'est-elle pas la preuve qu'ils ont d'abord cru à la réalité et ensuite seulement se sont détournés d'elle, « voulant que leur propre témoignage ne fût point vrai » ?

Conclusion : Unité de Dieu, de l'histoire, du salut (6, 7b).

Irénée conclut : ce n'était donc pas un autre qui était connu depuis le commencement par la création et la Loi et un autre qui disait : « Nul ne connaît le Père »[2], mais un seul et le même, le « Fils » qui a reçu tout pouvoir du Père (*1 Cor.* 15, 27) et qui est venu vers nous pour rendre visible le Père. Tous témoignent qu'il est vraiment Dieu et vraiment homme, seul à connaître le Père et seul à pouvoir nous l'enseigner. Tous, le Père et l'Esprit, les anges, le monde et l'homme, et même ceux qui l'ont refusé : les esprits apostats, les démons, Satan et la mort elle-même (*1 Cor.* 15, 25-26).

Car « depuis le commencement jusqu'à la fin », ce même Fils conduit toute chose à sa perfection. Depuis le commencement — et non pas seulement depuis sa naissance de Marie, comme le pensent les gnostiques —, il révèle le Père à tous ceux à qui le Père le veut et quand il le veut et comme il le veut : d'abord par

---

et le Fils. S'appuyer sur cette révélation historique pour dégager les relations intratrinitaires, c'est dépasser le point où Irénée, fidèle à l'Écriture, a arrêté sa propre réflexion (cf. II, 28, 6. Voir à ce sujet l'excellente remarque de G. Wingren, *Man and the Incarnation*, p. 101 s.).

1. Tout au long de l'*Adversus haereses*, Irénée insiste sur la responsabilité des incrédules qui se sont aveuglés eux-mêmes : cf. III, 24, 1 ; IV, 6, 7 ; IV, 29, 1-2 ; IV, 39, 3-4 ; V, 27, 2.

2. A. Orbe, « La revelación del Hijo por el Padre », p. 48, interprète en ce sens : « Ce n'était pas un autre qui était connu par le Père... » Le contexte immédiat n'oriente pas, pensons-nous, vers cette interprétation. Irénée vient de parler du témoignage universel donné par tous ceux qui connaissent le Père et le Fils. Il conclut : « Ce n'était donc (*ergo*) pas un autre qui était connu par tous et un autre qui disait : ' Nul ne connaît le Père ' (*Matth.* 11, 27) ». Il insiste à nouveau sur l'identité du Verbe connu sous l'ancienne alliance et du Fils incarné.

la création, puis par la Loi, puis par sa propre présence, visible et palpable.

« Et c'est pourquoi, en toutes choses et à travers toutes choses, il n'y a qu'un seul Dieu Père, un seul Verbe, un seul Esprit et un seul salut pour tous ceux qui croient »[1]. Car à l'unité de Dieu, à la révélation continue donnée par le Verbe, correspond une foi unique et un salut identique. En un sens très réel, la continuité de l'histoire passe par l'épreuve de la foi. C'est elle qui unit ou sépare les hommes, dessinant une lignée ininterrompue de salut pour ceux qui croient ou une parenté infructueuse pour les incrédules.

Et précisément, prenant appui sur cette exégèse de la parole du Seigneur en *Matth.* 11, 27, Irénée revient maintenant à l'histoire d'Abraham et montre comment la foi du patriarche a suscité la lignée de salut qui s'accomplit dans l'Église du Christ.

Art. 4. — *LA RÉVÉLATION D'ABRAHAM ACCOMPLIE DANS L'ÉGLISE (7, 1-2)*

La joie accomplie (7, 1).

La conséquence qui découle de l'exégèse correcte de *Matth.* 11, 27 est claire : puisque tous ont reçu la connaissance du Père et du Fils par le Verbe, « Abraham connut donc lui aussi, par le Verbe, le Père « qui a fait le ciel et la terre » (*Gen.* 14, 22) et la venue du Fils qui rendrait sa postérité « pareille aux étoiles du ciel » (*Gen.* 15, 5 ; 22, 17). Il désira « voir ce jour » afin de pouvoir « embrasser le Christ » et, l'ayant vu « de façon prophétique », il exulta (*Jn* 8, 56)[2].

---

1. Cette phrase doit être comprise à la lumière des chapitres suivants qui lui donnent tout son sens. En IV, 7, 2 Irénée parlera de la parenté infructueuse que forment les païens (*dura et infructuosa cognatione*, ligne 35). Pour lui, la séparation qui divise l'humanité ne se situe pas au niveau de la nature, comme le pensent les Valentiniens, mais au niveau de la foi. A ce niveau, la récompense promise au croyant est la même pour ceux de l'ancienne et de la nouvelle alliance. Irénée s'exprimera clairement à ce sujet en IV, 12, 5 : Au jeune homme riche qui lui demande ce qu'il faut faire pour obtenir la vie éternelle, le Seigneur répond : « Garde les commandements. » (*Matth.* 19, 17) Et Irénée commente : « Il promettait la part des apôtres à ceux qui auraient agi de la sorte ». En d'autres termes, il promettait déjà son royaume à ceux qui auraient observé les commandements.

2. Irénée s'était déjà exprimé en ces termes en IV, 5, 5, attribuant à l'Esprit la vision d'Abraham : « Et comme Abraham était prophète et qu'il voyait par l'Esprit le jour de la venue du Seigneur, ... il tressaillit d'une grande joie. » Il reviendra sur cette même affirmation à propos des prophètes, donnant l'explication de leurs visions : « Ainsi donc, puisque l'Esprit de Dieu signifiait l'avenir par les prophètes... et puisque cet avenir consistait en ce que, par le bon plaisir du Père, l'homme verrait Dieu, il fallait de toute nécessité que ceux par qui l'avenir était prophétisé voient ce Dieu qu'ils annonçaient comme devant être vu des hommes... » (IV, 20, 8)

Il le vit de façon prophétique seulement, car son désir de l'embrasser et de le contempler de ses propres yeux ne s'accomplit qu'au seuil de la nouvelle alliance, lorsque Siméon tint dans ses bras l'enfant né de Marie et put dire : « Mes yeux ont vu ton salut... » (*Lc* 2, 29-32)

La joie du patriarche s'accomplit alors en Siméon, et dans les bergers qui « veillaient » la nuit et reçurent l'annonce d'« une grande joie » (*Lc* 2, 10), et en Élisabeth aussi, qui « exulta en Dieu son Sauveur » (*Lc* 1, 46-47). L'exultation d'Abraham descendait de la sorte en tous ceux de sa postérité qui veillaient[1], voyaient le Christ et croyaient en lui. Et cette même joie, désormais accomplie, avait été goûtée à l'avance par le patriarche qui lui avait donné naissance par la foi. Ainsi s'exprime jusque dans l'attitude intérieure du croyant la continuité des deux alliances. D'Abraham à Siméon, la même joie, pressentie et accomplie, est l'indice du même Dieu qui se donne à connaître et à voir. Et la révélation qu'il fait de lui-même est tout entière donnée pour le bien de l'homme, car il se révèle ainsi comme le Seigneur de la promesse et de la promesse tenue.

La promesse tenue (7, 2).

La promesse qu'il avait faite jadis à Abraham de rendre « sa postérité pareille aux étoiles du ciel »[2] s'accomplit en effet maintenant grâce au Fils qui s'est rendu « visible et palpable pour susciter, à partir de pierres, des fils à Abraham »[3]. Car le Seigneur est venu

---

1. L'expression *vigilantibus nocte pastoribus* est reprise peu après dans un contexte qui fait apparaître la portée symbolique de son sens littéral : « L'exultation d'Abraham descendait de la sorte en ceux de sa postérité qui veillaient, qui voyaient le Christ et qui croyaient en lui. » Pour Irénée, la veillée de garde des bergers est un signe de leur attente intérieure du salut. C'est grâce à elle qu'ils font partie de la lignée de foi d'Abraham qui, lui aussi, a désiré voir le Christ.

2. Ici encore, le lien qui relie IV, 7, 1 et IV, 7, 2 est formé par une référence scripturaire implicite. Irénée vient de citer *Jn* 8, 56 : « Abraham votre père a exulté à la pensée de voir mon jour... » L'expression : « Abraham votre père » suggère cet autre passage de *Matth.* 3, 9 : « Ne vous avisez pas de dire en vous-mêmes : nous avons pour père Abraham, car, je vous le dis, Dieu peut, à partir de ces pierres, susciter des fils à Abraham. » Irénée ne cite que la deuxième partie du verset, mais la première a joué implicitement la fonction de mot crochet. Ainsi, à la prétention des Juifs qui se réclament d'une descendance charnelle, Irénée oppose la lignée de la foi.

3. On remarquera la richesse symbolique de ce passage. Irénée cite *Matth.* 3, 9 : « Dieu peut, à partir de ces pierres, susciter des fils à Abraham. » L'image des pierres devient chez notre auteur le symbole du culte des idoles d'où nous arrache le Christ pour susciter en nous une foi semblable à celle du patriarche (*a lapidum religione* : ἀπὸ τῆς τῶν λίθων θρησκείας*). Par ailleurs, la dureté de la pierre suggère l'image de la *dura et infructuosa cognatio* (συγγένεια*) engendrée par le culte idolâtrique, par opposition à la lignée des fils caractérisée par l'intériorité de la foi (*fidem in nobis constituens*).

à la fin des temps pour nous arracher au culte des idoles, nous, les païens[1], et nous tranférer, de la parenté dure et stérile comme la pierre dont elles étaient taillées, dans la descendance du père de la foi : il a créé en nous une foi semblable à la sienne, une foi qui s'adresse désormais au seul et unique Dieu, Créateur du ciel et de la terre. Il rendait ainsi la postérité d'Abraham semblable aux étoiles du ciel, comme il l'avait promis, lumineuse par sa foi et déjà bénéficiaire de l'héritage du royaume.

Ainsi, le Seigneur qui s'était engagé dans sa promesse et celui qui la réalise à la fin des temps est le seul et unique Dieu Créateur ; la foi d'Abraham et celle qui rayonne aujourd'hui dans l'Église des gentils est une seule et même foi ; l'héritage jadis promis et celui qui est accordé maintenant est un seul et même héritage. Un seul Seigneur, une seule foi, un seul salut qui se déploie dans l'histoire depuis sa promesse jusqu'à son accomplissement. Telle est l'unité des deux alliances dans leur diversité même. Autre est le don de la promesse, autre celui de sa réalisation, mais un seul et même Dieu est le Seigneur de l'une et de l'autre.

Art. 5. — *CONCLUSION : UN SEUL ET MÊME DIEU (7, 3-8, 1)*

Unicité de Dieu (7, 3a).

Irénée peut dès lors conclure : « Il n'y a donc qu'un seul et même Dieu ». Il est le Créateur qui a promis à Abraham de rendre sa postérité « pareille aux étoiles » qu'il créa (*Gen.* 15, 5). Et c'est lui qui, par le Christ, accomplit sa promesse en disposant les gentils qui ont cru « comme des luminaires dans le monde » (*Phil.* 2, 15), selon sa propre parole : « Vous êtes la lumière du monde. » (*Matth.* 5, 14) Par cette parole, le Seigneur a accompli la promesse faite jadis à Abraham, ce qui prouve l'unicité du Dieu Créateur et Sauveur.

Irénée s'était déjà exprimé dans les mêmes termes au Livre III : « L'apôtre Matthieu ne connaît qu'un seul et même Dieu, qui a promis à Abraham de rendre sa postérité pareille aux étoiles du ciel et qui, par son Fils, le Christ Jésus, nous a appelés du culte des pierres (*a lapidum cultura* : ἀπὸ τῆς τῶν λίθων θρησκείας *) à sa connaissance... » (III, 9, 1) Et nous retrouverons plus loin, à propos des commandements, une opposition analogue entre l'extériorité de la Loi et l'intériorité de l'Évangile (cf. IV, 13, 3). On voit comment dans des contextes différents, émergent les mêmes lignes de force de la pensée.

1. Irénée a bien conscience d'appartenir à la descendance des païens jadis attachés au culte de la pierre et qui fut sauvée par le Christ (cf. *Dém.* 35). Sur le sens fort du pronom « nous » dans certains passages de l'*Adversus haereses*, cf. A. Rousseau, *SC* 210, p. 303, note 2 de la p. 249.

Erreur des Valentiniens (7, 3b-4).

Les Valentiniens sont donc dans l'erreur quand ils affirment que nul n'a connu le Père avant la venue du Fils[1]. Ils ne comprennent pas la parole du Seigneur : « Nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils » (*Matth.* 11, 27). Le Seigneur montre en effet par là que, depuis le commencement, lui-même révèle le Père « à tous ceux par qui le Père veut être connu », c'est-à-dire à tous. De la même manière, il dit encore : « Je suis la Voie, la Vérité et la Vie, et personne ne vient au Père que par moi. » (*Jn* 14, 6-7)[2] Il montre ainsi avec évidence que personne ne peut connaître le Père sans lui.

Et voilà pourquoi les Juifs se sont égarés loin de la vérité : ils ont refusé le Verbe et prétendent malgré tout connaître Dieu. Ils se trompent, puisqu'ils ne connaissent pas Celui qui, sous une forme humaine, révélait le Père à Moïse et à Abraham et descendait pour délivrer son peuple (cf. *Ex.* 3, 7-8)[3]. Car ce n'est pas seulement lors de sa venue selon la chair que le Fils s'est occupé des « affaires humaines ». « Depuis le commencement » en effet, le Père était assisté pour toutes choses par le Fils et l'Esprit, le Verbe et la Sagesse, qui sont tout à la fois sa Progéniture et ses Mains[4] : par

1. Les paragraphes 3 et 4 du chapitre 7 forment une unité en eux-mêmes perceptible grâce à la répétition, sous forme d'inclusion, de la parole du Seigneur sur la révélation mutuelle du Père et du Fils (*Matth.* 11, 27 en IV, 7, 3, lignes 45-46, et IV, 7, 4). L'interprétation correcte de ce passage scripturaire forme à nouveau le centre de l'argumentation de ces deux paragraphes. Ils constituent par le fait même une réfutation de la doctrine valentinienne, car c'est aux disciples de Valentin qu'Irénée attribue la fausse exégèse de ce texte (I, 20, 3). On comprend dès lors qu'il commence IV, 8, 1 par les mots : « Vains aussi Marcion et ses disciples... » Il est accoutumé, en effet, de réunir et de réfuter l'une après l'autre les hérésies de Valentin et de Marcion : III, 3, 4 ; III, 4, 3 ; III, 11, 2.7.9 ; III, 12, 5.12 ; III, 14, 4 ; IV, 6, 4 ; IV, 33, 2-3 ; IV, 34-35 ; V, 26, 2.

2. On remarquera la citation de *Jn* 14, 6-7 qui clôture ce chapitre : « Je suis la Voie, la Vérité et la Vie, et personne ne vient au Père que par moi. Si vous m'avez connu, vous connaîtrez aussi mon Père. Dès à présent vous l'avez connu et vous l'avez vu. » Cette citation est particulièrement bien choisie ici, car elle résume tous les thèmes traités en IV, 5-7 : la révélation universelle du Père donnée par le Fils et la vision du Père reçue dans le Fils fait chair. Irénée avait déjà cité ce passage au Livre III, dans un sens identique et un contexte similaire (III, 13, 2).

3. L'évocation de l'apparition du Verbe à Moïse renvoie à IV, 5, 2, où Irénée avait cité le passage de l'*Exode* qui précède immédiatement celui qu'il allègue ici : « Je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. » (*Ex.* 3, 6 en IV, 5, 2) En méconnaissant celui qui apparut à Moïse « en figure humaine » et lui dit : « Je suis descendu pour les libérer », les Juifs rejettent celui qui, à la fin, réalisera sa promesse en s'incarnant au bénéfice de toute l'humanité (*Éphés.* 4, 10) Sur la relecture paulinienne de l'expression *descendi liberare*, cf. III, 6, 2.

4. Sur la difficulté critique posée par la différence entre les leçons latine et arménienne, cf. A. Merk, « Der armenische Irenaeus Adversus haereses », p. 380 ; J. A. Robinson, « Notes on the Armenian Version of Irenaeus Adv. Haereses IV-V », p. 156-157 ; L. Froidevaux, « Une difficulté du texte

eux il a créé le monde et a modelé l'homme qui l'habite ; par eux encore, depuis le commencement, il organise les créatures et l'économie des affaires humaines. Ce ne sont donc pas des anges qui gouvernent le monde, car le Père n'a pas besoin d'anges, mais le Verbe en personne « sous la main duquel sont tous les anges »[1].

Ils sont donc vains tous ceux qui, à cause de la phrase : « Nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils », pensent que le Fils n'a révélé le Père que lors de sa venue dans la chair et assurent qu'avant lui personne ne connaissait le Père du Seigneur.

Erreur de Marcion (8, 1).

Vain aussi Marcion qui rejette Abraham de l'héritage[2]. Au contraire, Abraham fut justifié par sa foi (*Rom.* 4, 3; *Gal.* 3, 6; *Gen.* 15, 6) et il devint, grâce à elle, le père de tous ceux qui croient dans le Christ Jésus. Voilà pourquoi le Christ a rendu sa postérité semblable aux étoiles du ciel, et voilà pourquoi, à la fin des temps, il introduira Abraham dans « le royaume des cieux » avec Isaac, Jacob et tous les prophètes (*Lc* 13, 29 et 13, 28)[3]. Ainsi donc, en niant le salut d'Abraham, les Marcionites s'excluent de ce royaume, car seule y entrera la postérité du patriarche, c'est-à-dire

---

de Saint Irénée », p. 441-443 ; A. Rousseau, *SC* 100, p. 212-219, note 1 de la p. 465. Nous adoptons la solution que propose ce dernier en optant pour la leçon arménienne : *suae manus*, plutôt que pour la leçon latine : *figuratio sua*.

1. Pour les Valentiniens, le Démiurge créateur était un Ange (I, 5, 2). Pour d'autres hérétiques encore, le monde avait été créé par des Anges (II, 2, 5-6). Irénée fait ici allusion à cette erreur en élargissant son propos. La révélation n'est en effet qu'une partie d'un ministère plus large qui s'opère dès le commencement par le Verbe et l'Esprit, qui non seulement président aux affaires humaines, mais ont aussi les anges « sous leur main » (ὑποχείριοι*), étant eux-mêmes les « Mains » (χεῖρες*) de Dieu. Voici donc clairement distingués le Verbe et l'Esprit, qui sont seuls la « Progéniture » (γέννημα*) de Dieu, et les anges, qui, n'étant que créatures (ποίημα*), sont soumis au Verbe et à l'Esprit. Nous retrouverons un élargissement de perspective semblable, dans un contexte identique, en IV, 20, 1. Cf. A. Rousseau, *SC* 100, p. 212-219, note 1 de la p. 465. Sur la création par les Anges, cf. G. Wingren, *Man and the Incarnation*, p. 3-4 ; J. Barbel, *Christos Angelos*, p. 61 ; A. Orbe, *Antropologia*, p. 40-42.

2. Cf. I, 27, 3 : « Abel, Énoch, Noé et les autres justes, Abraham et les patriarches issus de lui, ainsi que tous les prophètes et tous ceux qui ont plu à Dieu, tous ceux-là n'ont point eu part au salut. Voilà ce qu'a proclamé le serpent qui résidait en Marcion. »

3. On remarquera que dans ce chapitre, qui est une réfutation de Marcion, Irénée n'allègue plus les paroles du Seigneur tirées de l'Évangile de Matthieu, mais choisit des passages de Luc. La réfutation est donc tout à fait adaptée, puisque Marcion n'acceptait que cet Évangile, tout en le mutilant (I, 27, 2 ; III, 11, 7.9 ; III, 12, 12. Cf. Tertullien, *Adv. Marc.* IV, 1, 1. *CCL*, p. 544. Épiphane, *Panarion*, 42, 9. *GCS*, p. 104-105). Irénée ajoute un passage de l'apôtre Paul, qui, lui aussi, était accepté par Marcion (*Rom.* 4, 3 = *Gal.* 3, 6 en IV, 8, 1).

« l'Église, qui, par Jésus-Christ, reçoit l'adoption et l'héritage promis à Abraham ».

Ainsi se termine cette deuxième section, par une réfutation de la doctrine de Marcion. Irénée prolongera cette réfutation dans la troisième section, consacrée à l'attitude du Christ face à la Loi de Moïse.

SECTION III

LE CHRIST, OBSERVATEUR DE LA LOI *(8, 2-3)*

Irénée vient de réfuter Marcion qui rejette Abraham de l'héritage. Il va se saisir maintenant de cette occasion pour répondre à une nouvelle difficulté soulevée par l'hérésiarque. Il passe en effet habilement du problème soulevé par le salut d'Abraham à une objection inspirée de l'attitude du Christ vis-à-vis de la Loi de Moïse[1]. Si le Verbe de Dieu lui-même était déjà présent dès les temps de Moïse, comment expliquer qu'il transgressa, lors de sa venue, certaines prescriptions légales, notamment celle du sabbat ? Cette attitude ne prouve-t-elle pas de façon flagrante qu'il agit au nom d'un Dieu autre que l'Auteur de la Loi ? Telle était la pensée de Marcion. Pour y répondre, Irénée prouve, à partir des paroles du Seigneur, que, loin de désobéir à la Loi, le Christ et ses apôtres l'ont observée en profondeur et ont révélé, en l'accomplissant, le sens même de l'institution sabbatique.

---

1. La fonction de IV, 8, 2 et IV, 8, 3 est assez difficile à préciser. IV, 8, 2 est rattaché à IV, 8, 1 grâce au mot crochet : *semen eius*. Mais il s'agit là d'un simple point de suture : on quitte très rapidement le problème posé par la descendance d'Abraham, qui était le thème de IV, 8, 1, pour passer à un autre sujet : l'attitude du Christ vis-à-vis de la Loi. Par ailleurs, IV, 8, 3 semble soudé à IV, 9, 1 par une phrase conclusive assez proche de celle que nous avons rencontrée en IV, 5, 1 et IV, 7, 3 : « Toutes choses relèvent donc d'une seule et même substance, autrement dit proviennent d'un seul et même Dieu. » (IV, 9, 1, lignes 1-2) Mais la suite de IV, 9, 1 ne prolonge pas la réfutation présentée en IV, 8, 2-3. Il ne s'agit plus de la manière dont le Christ accomplit la Loi, mais des rapports de celle-ci avec l'Évangile. La phrase conclusive du début est donc, elle aussi, un simple point de suture.

Nous considérerons donc IV, 8, 2-3 comme une entité distincte, directement consacrée à réfuter Marcion. Irénée prolonge en effet la réfutation de IV, 8, 1 et allègue, ici encore, l'Évangile de Luc (*Lc* 13, 10-16 en IV, 8, 2 ; *Lc* 6, 3-4 en IV, 8, 3). De plus, l'objection à laquelle il répond est typique de la doctrine marcionite.

La structure de cette brève section est facilement discernable :

1. Une première unité est centrée sur la parole qu'adresse le Christ aux scribes et aux Pharisiens lorsqu'il guérit la femme courbée, le « jour du sabbat » (*Lc* 13, 10-16). En lui rendant la vie, loin d'abolir la Loi, il l'accomplissait au contraire (*8, 2*).

2. Cette guérison rappelle un autre épisode qui s'est passé, lui aussi, le jour du sabbat : les disciples avaient froissé des épis de blé pour se nourrir, et le Seigneur les avait justifiés au nom de la Loi, rappelant que David avait lui aussi « mangé des pains de proposition ce jour-là » (*Lc* 6, 3-4). Loin de transgresser la Loi, les disciples eux aussi l'accomplissaient par leur geste (*8, 3*).

Ces deux scènes évangéliques s'appellent donc l'une l'autre et fournissent, contre Marcion, une nouvelle preuve de l'unicité du Dieu de la Loi et du Père de notre Seigneur. Cette preuve est étroitement rattachée à la précédente grâce à la première de ces deux anecdotes, où le Seigneur signifie, par la guérison opérée, le salut qu'il donne à la postérité d'Abraham, c'est-à-dire à l'Église.

Art. 1. — *LA FEMME GUÉRIE LE JOUR DU SABBAT* (*8, 2*)

Car l'Église est désormais la postérité d'Abraham, et c'est elle que le Seigneur défendait lorsqu'il la délivrait de ses liens et l'appelait au salut, comme il l'a montré à propos de cette femme, « fille d'Abraham », qu'il a guérie le jour du sabbat[1]. Il disait en effet aux scribes et aux Pharisiens, qui n'avaient pas une foi semblable à celle d'Abraham : « Hypocrites, est-ce que chacun de vous, le jour du sabbat ne 'délie' pas son bœuf ou son âne pour le mener boire ? Et cette femme, une fille d'Abraham, que Satan tenait liée depuis dix-huit ans, il n'eût pas fallu la délivrer de ce lien le jour du sabbat ! » (*Lc* 13, 15-16) De toute évidence, assure Irénée, il montrait alors qu'il « délivrait » et « vivifiait » tous ceux qui, à la ressemblance d'Abraham, croyaient en lui, c'est-à-dire l'Église[2].

Ce geste de bonté enfreignait-il la prescription légale ? En aucune manière, car la Loi ne défendait pas de guérir un jour de sabbat,

---

1. Cette nouvelle section est étroitement reliée à la précédente par le mot crochet « postérité » (IV, 8, 1, ligne 16, et IV, 8, 2, ligne 19). Or, en IV, 8, 1, Irénée avait identifié la postérité d'Abraham à l'Église. Lorsque le Seigneur guérit cette femme, « fille d'Abraham », c'est donc en quelque sorte l'Église qu'il appelle figurativement au salut.

2. Les liens dont le Seigneur « délivre » la femme malade symbolisent ici la descendance d'Adam. La théologie de la rédemption sous-jacente à ce texte est typiquement irénéenne (cf. III, 9, 3 ; III, 18, 2.6 ; IV, 33, 4 ; V, 21, 3).

puisqu'elle faisait circoncire ce jour-là (*Jn* 7, 22-23)[1], prescrivait le service des prêtres pour le peuple et permettait le soin des animaux. Même la piscine de Siloé opérait souvent des guérisons en ce jour[2]. La Loi commandait qu'on s'abstînt des œuvres serviles, mais elle recommandait « les œuvres de l'âme » faites pour « le bien du prochain ».

Et c'est pourquoi, en opérant des guérisons le jour du sabbat, loin de transgresser la Loi, le Seigneur l'accomplissait : lorsqu'il purifiait les lépreux, rendait Dieu « propice » à l'homme, mourait enfin pour que « l'homme exilé » sortît de sa peine et revînt sans crainte dans son héritage, il exécutait à la perfection l'œuvre du « grand prêtre »[3] : celui-ci était en effet chargé par la Loi d'accomplir le rite de propitiation afin de « purifier » Israël de ses fautes (cf. *Lév.* 16) et sa mort permettait aux meurtriers involontaires de quitter la ville où ils avaient trouvé refuge et de regagner leur domicile, sans plus avoir à craindre le vengeur du sang[4].

Art. 2. — *LES ÉPIS CUEILLIS LE JOUR DU SABBAT* (*8, 3*)

De la même manière, remarque Irénée, lorsque les disciples du Seigneur, un jour de sabbat, cueillaient et froissaient les épis pour prendre leur nourriture[5], loin d'enfreindre la Loi, ils

---

1. La circoncision est donc déjà une sorte de guérison. Irénée réexprimera ce point de vue en IV, 12, 1 : « ... La Loi guérissait d'une certaine manière, en faisant circoncire l'homme ce jour-là... » Il faut probablement comprendre cette affirmation à la lumière de IV, 16, 1 : « ... La circoncision selon la chair préfigurait la circoncision spirituelle. » Dans ce contexte, la circoncision spirituelle semble se référer à la purification du cœur, notamment celle qui est reçue par la foi au baptême. La circoncision charnelle était donc un rappel de la pureté de cœur nécessaire pour plaire à Dieu et elle préfigurait la guérison donnée par le Christ au baptême.

2. Plus probablement la piscine de Béthesda (cf. *Jn* 5, 2-3). Cf. *SC* 100, p. 221, note 1 de la p. 469.

3. Nous adoptons la leçon de l'arménien : *magni pontificis*, qui fait explicitement allusion au rôle du grand prêtre de l'ancienne alliance.

4. Irénée semble en effet se référer ici à deux passages de l'Ancien Testament relatifs à la fonction du « grand prêtre ». Il « accomplissait le rite d'expiation » (ἱλάσκεσθαι*) et de « purification » (καθαρίζειν*) des fautes (*Lév.* 16), et, à sa mort, les meurtriers involontaires pouvaient regagner leur ville (*Nombr.* 35, 25.28.32 et *Josué* 20, 6). Irénée relit ces prescriptions de la Loi à la lumière des récits de l'Évangile qui racontent la « purification » des lépreux et la mort que souffrit le Christ sur la croix « pour que l'homme exilé sortît de sa peine et revînt sans crainte dans son héritage ».

5. Irénée l'affirme explicitement : la Loi permettait aux affamés de prendre la nourriture qui se trouvait à leur portée, mais elle défendait de moissonner et d'engranger. Ce qui est reproché aux disciples, c'est précisément de « froisser » les épis et d'accomplir ainsi un travail défendu le jour du sabbat. Le Seigneur les justifie en alléguant le « travail » des prêtres dans le Temple, travail légalement permis. Comme les disciples sont prêtres, ils peuvent, eux aussi, « froisser » des épis pour prendre leur nourriture.

l'accomplissaient eux aussi ; c'est pourquoi le Seigneur prit leur défense et répondit à ceux qui les blâmaient : « Vous n'avez donc pas lu ce que fit David, quand il eut faim : comment il entra dans la maison de Dieu, mangea des pains de proposition et en donna à ses compagnons, alors qu'il n'était permis d'en manger qu'aux prêtres seuls ? » (*Lc* 6, 3-4) Le Seigneur excuse ainsi ses disciples au même titre que David.

Et pourquoi David est-il excusé ? Parce qu'il jouissait du rang sacerdotal et, à ce titre, pouvait donc manger les pains qui étaient réservés aux prêtres.

Le même motif justifie les disciples qui froissent et mangent les épis. Ils sont prêtres eux aussi. Ils ont en effet suivi la parole du Seigneur et abandonné maison, frère, sœur, mère, père, enfants et champs pour lui et l'Évangile (cf. *Mc* 10, 28-31)[1]. C'est donc à eux aussi que s'adresse la bénédiction donnée par Moïse au prêtre Lévi : « Celui qui dit à son père et à sa mère : Je ne t'ai point vu, et qui n'a pas connu ses frères et a renoncé à ses enfants, celui-là a observé tes commandements et gardé ton alliance. » (*Deut.* 33, 9) Sans doute, dans sa Loi, Moïse avait-il refusé de laisser aux prêtres le moindre héritage (*Deut.* 10, 9) ; mais précisément, il leur avait donné en compensation « les fruits du Seigneur » et leur permettait d'en manger (*Deut.* 18, 1). Ainsi donc, puisque les disciples sont prêtres, ils bénéficient eux aussi de l'héritage laissé par Moïse aux Lévites. Il leur était donc permis, quand ils avaient faim, de manger les fruits du Seigneur en froissant les épis rencontrés sur leur route : bien loin de transgresser la Loi de Moïse, ils l'observaient ainsi en plénitude.

Mais, si David et les disciples sont excusés parce qu'ils sont prêtres, pourquoi les prêtres le sont-ils à leur tour ? Simplement parce que, dans le Temple, ils travaillaient, non pour eux-mêmes, mais pour le Seigneur[2]. Ils accomplissaient donc la Loi du sabbat

---

1. Pour Irénée, les disciples sont prêtres au même titre que ceux de l'ancienne alliance : ils n'héritent ni maisons ni champs. Or, parmi les prescriptions relatives aux prêtres, on ne trouve, dans le *Deutéronome* et les *Nombres* aucune norme concernant les maisons et les champs. Il y est demandé, comme dans la bénédiction de Lévi que cite Irénée, de renoncer « à son père, à sa mère, à ses frères et à ses enfants », sans plus (*Deut.* 33, 9). Irénée interprète donc cette bénédiction, en y ajoutant la clause qui concerne la maison et les champs. Cette « relecture » s'explique tout naturellement à la lumière du logion de *Mc* 10, 28-31. Sur une question que pose Pierre au nom des disciples, Jésus répond : « En vérité je vous le dis, nul n'aura quitté maison (οἰκίαν), frères, sœurs, mère, père, enfants ou champs (ἀγρούς) à cause de moi et à cause de la Bonne nouvelle qu'il ne reçoive le centuple dès maintenant... » Sans le citer, Irénée pense à ce verset d'Évangile qui a été suggéré par la citation de *Deut.* 33, 9 grâce aux mots crochets : « père », « mère », « frères », « enfants ». Il s'agit toujours de la même méthode d'exégèse, destinée à prouver l'unité des deux Testaments.

2. Irénée fait allusion ici à *Matth.* 12, 5 : « Les prêtres, dans le Temple, enfreignent le sabbat et ne sont pas coupables. » Il citera une nouvelle fois

qui avait sanctifié ce jour en signe du service permanent que l'homme doit à Dieu[1].

Leur situation est bien différente de l'attitude égoïste de cet homme qui, de sa propre autorité, ramassa du bois sec ce jour-là (*Nomb.* 15, 32-36). Il fut justement lapidé, parce que son acte révélait sa cupidité, et celle-ci était condamnée par la Loi. Le Seigneur menace tous ceux qui agissent comme cet homme, en disant : « Tout arbre qui ne porte pas de fruit est coupé et jeté au feu » (*Lc* 3, 9)[2], et l'Apôtre affirme à son tour : « Quiconque détruit le temple de Dieu, Dieu le détruira. » (*I Cor.* 3, 17)[3] Ils montrent ainsi comment s'accomplira le châtiment prévu par la Loi et prouvent, une nouvelle fois, l'unité des deux alliances.

C'est donc bien la preuve, conclut Irénée, que « toutes choses relèvent d'une seule et même substance, autrement dit proviennent d'un seul et même Dieu ». Il est absurde de prétendre, comme le font les gnostiques, que l'Auteur de la Loi de Moïse est différent du Père de notre Seigneur. Et cette vérité centrale va devenir plus manifeste encore, si l'on compare le contenu même des deux alliances.

---

ce même verset en V, 34, 3 en se référant de façon explicite au présent passage du Livre IV.

1. Cf. IV, 16, 1 : « Quant aux sabbats, ils enseignaient la persévérance dans le service de Dieu tout au long du jour. » C'est pourquoi les disciples observent la Loi, eux qui vaquent sans cesse au service de l'autel et de Dieu.

2. Le récit des *Nombres* mentionne simplement le « bois » (ξύλα) qu'un homme ramassait le jour du sabbat (*Nombr.* 15, 32). Irénée précise l'expression en parlant de « bois sec » (ξηρὸν ξύλον* — *arida ligna*). De plus, il identifie ce bois à l'arbre qui ne porte pas de fruit : « Tout arbre qui ne porte pas de fruit est coupé et jeté au feu. » (*Lc* 3, 9) Irénée avait déjà opéré pareille identification en III, 17, 2 : « Et comme la terre aride, si elle ne reçoit de l'eau, ne fructifie point, ainsi nous-mêmes, qui n'étions d'abord que du bois sec (*Lc* 23, 31), nous n'aurions jamais porté du fruit de vie sans la Pluie généreuse (cf. *Ps.* 67, 10) venue d'en haut. » En IV, 8, 3, le passage de *Nombr.* 15, 32 est donc relu à la lumière de *Lc* 23, 31, ce qui est une manière indirecte de montrer l'unité des deux alliances.

3. De nouveau, Irénée réinterprète ici le récit des *Nombres*. D'après le texte biblique en effet, notre homme fut lapidé « hors du camp » (*Nombr.* 15, 35-36). Irénée complète l'expression et transforme son sens : pour lui, l'homme ramène le bois sec dans le « camp de Dieu ». Et il comprend cette expression à la lumière du vocable paulinien « le Temple de Dieu » qu'il trouve dans l'épître aux Corinthiens : « Quiconque viole le Temple de Dieu, Dieu le détruira. » (*I Cor.* 3, 17) Voici donc le récit des *Nombres* revêtu d'une nouvelle signification : c'est pour être rentré dans le « camp de Dieu » sans avoir porté de bons fruits, que notre homme fut jeté et lapidé « hors du camp ». Et cette sanction préfigure le châtiment éternel qui menace tous ceux qui feront de même.

SECTION IV

LA LOI ET L'ÉVANGILE, ÉTAPES D'UNE CROISSANCE *(9-11)*

A partir du chapitre 9, en effet, Irénée centre son exposé sur le contenu de la Loi et de l'Évangile et réfute les difficultés soulevées par l'ensemble des gnostiques à ce propos. Car Marcionites et Valentiniens relevaient les nombreuses différences qui existent d'une alliance à l'autre et concluaient qu'autre était le Dieu de la Loi et autre le Père du Seigneur. Il fallait donc montrer l'unité des deux Testaments dans leur diversité même et mettre en lumière le pourquoi de leurs différences, pour prouver de façon définitive l'unicité du Dieu qui les a octroyés. Tel sera l'objet des trois sections suivantes.

Tout d'abord, Irénée propose, dans cette quatrième section, une argumentation générale sur le rapport des deux Testaments. Loin de s'opposer l'un à l'autre, ils sont inclus l'un dans l'autre comme les étapes d'une même croissance qui mène progressivement la créature jusqu'à la vision de son Créateur. Dans ce dynamisme de croissance, l'ancienne alliance prépare déjà la liberté nouvelle ; elle ébauche en figure la réalité qui l'accomplira ; elle prophétise la venue du Seigneur et annonce à l'avance sa présence parmi nous. L'Évangile est donc déjà partout présent dans les préfigurations anciennes et sa nouveauté n'est que l'éclosion d'un même don de grâce, distribué plus abondamment. Ceci prouve bien l'unicité de Dieu, qui donne toujours davantage à ceux qui lui sont soumis.

La structure interne de cette preuve est plus souple que celle des précédentes, mais il est possible de dégager les grandes lignes de l'argumentation.

1. Dans une première unité, Irénée centre l'attention sur les rapports existant entre la Loi de la servitude et l'Évangile de la liberté. Il ouvre et conclut cette argumentation par une nouvelle parole du Seigneur, qui décrit son action dans l'histoire comme

celle d'un « maître de maison qui extrait de son trésor des choses nouvelles et des choses anciennes » (*Matth.* 13, 52, en IV, 9, 1). Ce sont, dit Irénée, les deux Testaments, et cette parole prouve que, loin de s'opposer, la servitude et la liberté sont ordonnées l'une à l'autre et proviennent du même Seigneur (*9, 1*).

2. Puis Irénée élargit les perspectives. Il décrit le passage de l'ancien au nouveau comme un progrès de la figure à la réalité. Une nouvelle parole du Christ fournit la matière de l'argumentation : « Il y a ici plus que le Temple. » (*Matth.* 12, 6 en IV, 9, 2) C'est l'ancienne alliance tout entière qui préfigure la nouvelle, comme celle-ci est tout entière tendue vers la révélation parfaite, donnée à la fin des temps. Et cette croissance, qui saisit d'un même mouvement toute l'histoire du salut, est bien différente du progrès illusoire de la gnose (*9, 2-3*).

3. De ce point de vue global, nous retournons ensuite au problème de la Loi. Elle aussi préfigurait les événements de la nouvelle alliance, par les multiples prophéties du Fils de Dieu qu'elle contenait et les reproches adressés par Moïse au peuple incrédule. Le Seigneur le déclare lui-même : « Les Écritures me rendent témoignage et vous ne voulez pas venir à moi pour avoir la vie. » (*Jn* 5, 39-40 en IV, 10, 1) Il reprenait ainsi une parole du *Deutéronome* qui résonne comme une sorte d'inclusion à la fin du développement : « Ta vie sera suspendue à tes yeux et tu ne croiras pas à ta vie. » (*Deut.* 28, 66 en IV, 10, 2) Moïse avait donc déjà prédit la vie qui serait donnée par le Christ et le refus de son peuple : c'est ainsi que la Loi préparait sa venue (*10, 1-2*).

4. Du temps de Moïse, nous passons ensuite à l'époque des prophètes. Construit selon le procédé cyclique qui est cher à Irénée, ce passage commence par une nouvelle parole du Seigneur qui illustre l'attente prophétique : « Beaucoup de prophètes et de justes ont désiré voir ce que vous voyez et ne l'ont pas vu, entendre ce que vous entendez et ne l'ont pas entendu. » (*Matth.* 13, 17 en IV, 11, 1) Pour commenter cette parole, Irénée élargit de nouveau les perspectives : il situe d'abord l'attente prophétique par rapport à l'espérance actuelle de l'Église, qui elle aussi désire « voir et entendre » son Seigneur. Puis il retourne aux prophètes de l'ancienne alliance : de même que l'espérance ecclésiale s'accomplira dans le royaume, ainsi le désir des prophètes de voir et d'entendre le Fils de Dieu s'est accompli lors de son entrée à Jérusalem (*Matth.* 21, 16 en IV, 11, 3). Annonces et présence caractérisent ainsi à leur tour le progrès qui relie les deux alliances (*11, 1-3*).

5. Dès lors, conclut Irénée, puisque celui-là même est présent qui fut annoncé par les prophètes, puisqu'il a apporté un don plus grand à ceux qui observaient la Loi, la preuve est faite qu'il n'y a qu'un seul Dieu, Auteur des deux alliances (*11, 4*).

Servitude et liberté, figures et réalité, prophéties et accomplis-

sement, annonces et présence, telles sont les harmoniques d'une seule et même croissance qui marquent le passage de l'ancienne à la nouvelle alliance et signifient l'unicité du Dieu qui en est l'Auteur.

Art. 1. — *SERVITUDE ET LIBERTÉ (9, 1)*

Le Seigneur lui-même démontre que la servitude ancienne préparait la liberté nouvelle, lorsqu'il dit à ses disciples[1] : « C'est pourquoi tout scribe instruit de ce qui regarde le royaume des cieux est semblable à un maître de maison qui extrait de son trésor des choses nouvelles et des choses anciennes. » (*Matth.* 13, 52)

Qui est ce maître de maison ? Nul autre que le Seigneur. Il a autorité sur toute la maison paternelle, aussi bien sur les esclaves que sur les fils, sur ceux qui sont soumis à la Loi comme sur les enfants jouissant de la liberté. C'est lui, en effet, qui a édicté la Loi de Moïse pour des esclaves encore grossiers, afin de les préparer à la liberté[2] ; c'est lui aussi qui les a libérés de la servitude et a donné aux « hommes libres » des préceptes appropriés à leur liberté nouvelle[3] ; c'est lui encore qui ouvrira à ses enfants son propre héritage, le royaume qui lui sera donné par son Père.

Et qui sont les scribes pareils au maître de maison ? Les disciples du Seigneur. Ils ont été instruits par lui de tout ce qui regarde le royaume des cieux et ils parlent désormais en son nom. C'est pourquoi le Seigneur disait aux Juifs à leur sujet : « Voici que je vous envoie des sages, des scribes et des docteurs. » (*Matth.* 23, 34)[4]

---

1. On trouvera un bref commentaire du chapitre 9, 1-3 dans M. F. Berrouard, « Servitude de la Loi et liberté de l'Évangile », p. 41-45.

2. En parlant des esclaves encore « grossiers » (ἀπαίδευτος*), Irénée pense au peuple hébreu enchaîné au culte idolâtrique depuis son séjour en Égypte (IV, 15, 1) et ayant besoin d'être « éduqué » (παιδεύειν*) par la Loi (IV, 14, 3). Cette Loi de servitude sera remplacée par le service de la « liberté » lors de la venue du Christ (IV, 13, 2 ; IV, 16, 5 ; IV, 28, 2. *Dém.* 96). C'est la même perspective qui court d'un bout à l'autre du Livre IV.

3. Selon A. Orbe, *Parabolas*, II, p. 463-464, les « hommes libres » représenteraient ici les patriarches. Nous ne le pensons pas. Certes, pour Irénée les patriarches sont justifiés par leur foi (cf. IV, 13, 1 ; IV, 16, 3 ; IV, 25, 1). Mais ils annoncent par là la foi de l'Église (IV, 25, 1). Or, c'est précisément aux chrétiens qu'Irénée pense ici, comme le prouve l'opposition voulue entre *servi* et *liberi*, qui désigne toujours, dans les contextes semblables au nôtre, le « peuple » soumis à la servitude du péché et de la Loi, par opposition aux « fils » libérés de la faute et des prescriptions légales correspondantes : cf. IV, 11, 1 ; IV, 13, 2.3.4 ; IV, 16, 5 ; IV, 18, 2.

4. Désirant donner un commentaire complet de la parole du Seigneur, Irénée explique brièvement qui sont les scribes, bien que cette explication n'entre pas directement dans la preuve qu'il propose ici. Il reviendra plus

Et quelles sont les choses anciennes et nouvelles ? Incontestablement, répond Irénée, les deux Testaments : la « Loi antérieure », d'une part, et, d'autre part, la « vie selon l'Évangile », conforme aux préceptes de la liberté. Vie nouvelle, mais non pas totalement inconnue des prophètes, puisque David, Isaïe et Jérémie l'avaient annoncée à l'avance comme un « cantique nouveau » (*Ps.* 95, 1 ; 97, 1), une « alliance nouvelle » (*Jér.* 31, 31-32), un « hymne nouveau » qui se répandrait « dans les îles », c'est-à-dire parmi les païens (*Is.* 42, 10-12)[1].

C'est donc notre Seigneur Jésus-Christ, le Verbe de Dieu en personne, qui a extrait les deux Testaments de son unique trésor : il s'est entretenu avec Abraham ; il a ensuite donné la Loi à Moïse ; puis, lors de sa venue, il nous a restitué, à « nous », les païens, la liberté de la foi qui avait été celle d'Abraham, en faisant déborder parmi les nations la grâce qui vient de lui[2]. La servitude ne peut donc s'opposer à la liberté, puisque celle-ci est un don plus abondant qui enrichit le don premier de la Loi.

Art. 2. — *FIGURES ET RÉALITÉ* (*9, 2-3*).

« *Il y a ici plus que le Temple* » (*9, 2*).

C'est, précise Irénée, ce que le Seigneur a manifesté lorsqu'il a

---

longuement sur ce sujet en IV, 26, 1, dans un contexte où il exposera la nécessité de se soumettre aux presbytres de l'Église pour devenir un « disciple parfait, semblable au maître de maison qui extrait de son trésor des choses nouvelles et des choses anciennes ». Cet exemple montre combien la fidélité aux textes scripturaires forme la trame même de l'argumentation.

1. C'est en effet le sens symbolique qu'Irénée prête aux îles en V, 31, 3, lorsqu'il commente la parole de *Jérémie* 31, 10-11 : « Nations, écoutez la parole du Seigneur et annoncez-la dans les îles lointaines... » La même interprétation se rencontre d'un Livre à l'autre de l'*Adversus haereses*.

2. Comme le fait justement remarquer A. Orbe, *Parabolas*, I, p. 132, note 106, et II, p. 63-64, note 237, Irénée fait allusion ici au don nouveau de grâce donné par la venue du Christ. Mais, à notre sens, l'expression *multiplicavit gratiam* suggère aussi la propagation nouvelle de la foi parmi les « îles », c'est-à-dire parmi les païens. Ces deux aspects, celui du don intérieur nouveau et celui de l'expansion universelle de la foi, sont couplés en IV, 9, 1 et seront à nouveau liés en IV, 9, 2. L'expression *multiplicavit* (πλεονάσας*) *gratiam* y est expliquée par la parole de l'Évangile : « *Plus* (πλεῖον*) *est enim Templo hic.* » Et cette phrase est elle-même commentée peu après en ces termes : « La grâce de la liberté est donc supérieure (πλείων*) à la Loi de la servitude, et c'est pour ce motif que, débordant les limites d'un seul peuple, elle s'est répandue dans le monde entier... » Ainsi, l'intériorité du don de liberté et son extension universelle sont deux dimensions inséparables de l'œuvre accomplie par le Christ. Ces deux dimensions étaient déjà présentes dans la brève théologie de l'Esprit qu'Irénée donnait en III, 17, 1-2 et nous les retrouverons dans la section relative aux législations mosaïque et évangélique en IV, 16, 4-5.

dit : « Il y a ici plus que le Temple. » (*Matth.* 12, 6) En effet, le « plus » et le « moins » ne peuvent se dire de choses contraires, comme le sont les substances psychique et pneumatique, mais de choses qui sont de même substance et ne diffèrent que par la quantité et la grandeur. La grâce de la liberté est donc « supérieure » à la Loi de la servitude, et c'est pourquoi, « débordant les limites d'un seul peuple, elle s'est répandue dans le monde entier » ; mais elle vient du même et unique Seigneur, qui donne « plus que le Temple » (*Matth.* 12, 6), « plus que Salomon » (*Matth.* 12, 42) et « plus que Jonas » (*Matth.* 12, 41), à savoir « sa propre présence et la résurrection d'entre les morts ».

Le Temple n'était en effet qu'une figure de sa présence[1] ; Salomon était le serviteur qui préfigurait son royaume[2] ; Jonas était une figure annonciatrice de la résurrection qu'il accorderait à l'ensemble de l'humanité[3]. L'ancienne alliance tout entière annonçait ainsi la nouvelle, et la réalité est supérieure aux figures qui l'annonçaient, sans que Dieu soit changé pour autant. C'est le même Dieu qui accorde des biens « plus nombreux et plus grands » à ceux de sa maison[4], à mesure que progresse leur amour pour lui.

Don de grâce plus abondant, qui comprend en lui-même la source de biens plus grands encore, promis aux disciples pour la fin des temps. C'est en ce sens que le Seigneur disait : « Vous verrez des choses encore plus grandes que celles-ci. » (*Jn* 1, 50)[5] Paul dit aussi :

---

1. Cf. IV, 27, 1, où Irénée dit de Salomon qu'il construisait la « figure du vrai Temple ». Dans notre contexte, Irénée compare le Temple à la personne même du Seigneur.

2. En IV, 27, 1, Irénée affirme de Salomon qu'il « annonçait la paix destinée aux nations » et « préfigurait le royaume du Christ ». C'est une allusion au nom de « Salomon », qui signifie « le Pacifique », et à la justice de son règne.

3. Irénée a longuement commenté la parole du Seigneur sur le signe de Jonas (*Matth.* 12, 39-40) en III, 20, 1. En restant trois jours dans le monstre marin pour en ressortir ensuite, Jonas préfigurait la mort et la résurrection du Seigneur. Et celui-ci accomplit cette figure annonciatrice, lorsqu'il descendit volontairement pendant trois jours dans la mort, pour en faire émerger l'humanité tout entière avec lui par sa victoire sur le péché et sur la mort. La présence du Seigneur, qui est « plus que Jonas », est donc la présence victorieuse de celui qui a vaincu la mort et donné à tous la résurrection que Jonas préfigurait seulement sans la réaliser.

4. L'allusion à « ceux de sa maison » (οἰκείοις*) reprend l'image du « maître de maison » (οἰκοδεσπότης*) qui « a autorité sur toute la maison paternelle », image qu'Irénée a utilisée en IV, 9, 1 pour commenter la parole du Seigneur en *Matth.* 13, 52. C'est la même symbolique qui est reprise et qui unifie les paragraphes 2 et 3 du chapitre 9.

5. On perçoit bien, dans un cas comme celui-ci, la manière de composer d'Irénée : l'allusion à la première citation scripturaire : « Il y a ici plus (πλεῖον*) que le Temple » (*Matth.* 12, 6 en IV, 9, 2) suggère cette autre citation : « Il y a ici plus (πλεῖον*) que Jonas » (*Matth.* 12, 41 en IV, 9, 2). La mention de Jonas fait alors penser à « la résurrection d'entre les morts », qui suggère à son tour les « biens plus nombreux et plus grands (πλείονα καὶ μείζονα*) »

« Ce n'est pas que je sois déjà parvenu à la perfection... » (*Phil.* 3, 12) ; « car nous ne connaissons (encore) qu'imparfaitement... ; mais, quand sera venu ce qui est parfait, ce qui est imparfait sera aboli. » (*I Cor.* 13, 9-10) Quels sont ces biens plus grands que nous attendons encore, pareils en cela aux Juifs de l'ancienne alliance ? Connaîtrons-nous alors un Dieu nouveau, et nous verrons-nous ainsi forcés d'inventer sans cesse de nouveaux Dieux[1] ?

Ce n'est pas un autre Père que nous « verrons », répond Irénée, mais celui-là même que nous « désirons voir »[2], selon la promesse du Seigneur : « Bienheureux les cœurs purs, parce qu'ils verront Dieu. » (*Matth.* 5, 8) De même, ce n'est pas un autre Fils que nous accueillerons, mais le Seigneur né de Marie, en qui espérait déjà Isaïe : « On dira en ce jour-là : Voici le Seigneur notre Dieu, en qui nous avons espéré, et nous avons exulté en notre Salut » (*Is.* 25, 9) ; celui-là même que Pierre désire voir lui aussi : « Lorsque vous verrez celui en qui, sans le voir encore, vous croyez, vous tressaillirez d'une joie inexprimable. » (*I Pierre* 1, 8)[3] De même, ce n'est pas un autre Esprit que nous recevrons en plénitude, mais celui qui

---

dont parle le Seigneur et qui seront donnés en ce jour : « Vous verrez des choses encore plus grandes que celles-ci (μείζω τούτων*) » (*Jn* 1, 50 en IV, 9, 2).

1. Irénée élargit ici la perspective en situant la grâce de la liberté par rapport aux biens eschatologiques à venir. C'est un argument polémique : si les gnostiques prétendent que le Père du Seigneur est différent du Dieu de l'ancienne alliance, ils seraient logiques avec eux-mêmes en affirmant qu'eux aussi connaîtront au dernier jour un autre Dieu que le Père du Seigneur. Mais alors, dira Irénée en IV, 9, 3, il n'y a pas de raison de s'arrêter, et l'on passera de Dieu en Dieu à l'infini. Nous rencontrerons encore souvent cette façon de situer chaque époque de l'histoire dans le contexte de l'histoire universelle du salut : elle est typiquement irénéenne.

2. Irénée utilise ici, à propos de la situation spirituelle des chrétiens sous la nouvelle alliance, les expressions qu'il avait utilisées pour décrire l'attente d'Abraham, en se fondant sur *Jn* 8, 56 : « Abraham, votre père, a exulté à la pensée de voir mon jour ; il l'a vu, et il s'est réjoui. » (IV, 5, 3) « Le Seigneur n'était donc pas inconnu d'Abraham, puisque celui-ci désira voir son jour. » (IV, 5, 5. Cf. aussi IV, 7, 1)

L'expression « désirer voir » est elle-même suggérée par *Matth.* 13, 17 : « Bien des prophètes et des justes ont désiré voir ce que vous voyez... » Irénée commentera longuement cette attente en IV, 11, 1 et la montrera pleinement réalisée lors de la descente du Christ aux enfers en IV, 22, 1. Dans ces divers contextes, cette expression montre la continuité des deux alliances et la cohérence de la pensée d'Irénée.

3. Sur l'établissement du texte de ce verset scripturaire, cf. *SC* 100, p. 224, note 2 de la p. 485. Irénée alléguera une fois encore ce verset en V, 7, 2, où il est à nouveau précédé de *I Cor.* 13, 9, lié à *I Cor.* 13, 12 : « Car, présentement, nous ne connaissons qu'en partie..., mais alors ce sera face à face. » Là, encore, ces deux citations sont accompagnées, comme dans le passage que nous étudions, de *Rom.* 8, 15 et *Gal.* 4, 6, qui font allusion à l'Esprit de Dieu en qui nous crions : « Abba, Père ». Ainsi, d'un Livre à l'autre de l'*Adversus haereses*, les mêmes textes sont cités à l'appui de la même démonstration. Dans notre passage cependant, Irénée applique la parole de Pierre au Christ Jésus et non pas au Père, comme dans le Livre V.

nous guide déjà vers le Père et « qui crie : Abba, Père ! » (*Gal.* 4, 6)[1] En eux, nous progresserons et nous croîtrons dans le royaume, jusqu'à jouir des biens du Père lui-même, dans une vue immédiate (*1 Cor.* 13, 12).

« De même », conclut Irénée, « maintenant aussi, en recevant ' plus que le Temple ' et ' plus que Salomon ' (*Matth.* 12, 6.42), c'est-à-dire la présence du Fils de Dieu, nous n'avons pas appris à connaître un autre Dieu que le Créateur de toutes choses qui a été révélé depuis le commencement, ni un autre Christ Fils de Dieu que celui qui a été prêché par les prophètes. »

Progrès et liberté (9, 3).

Car les prophètes avaient prédit la venue du Fils, « selon le bon plaisir du Père »[2]. Dès l'ancienne alliance, en effet, le Père manifestait le Fils, car c'est seulement en mettant leur confiance en lui que les hommes sont sauvés[3]. Mais ce salut est progressif, et les degrés qui nous mènent jusqu'au terme, la vision du Père, sont « les multiples préceptes » donnés par Dieu[4]. Les prescriptions de la Loi se prolongent en effet dans les commandements de la liberté, qui eux-mêmes nous ouvrent l'héritage final. Ces dons du Père sont comme autant de degrés qui nous mènent tous, les croyants de l'ancienne et de la nouvelle alliance, vers le même Dieu, car « il n'y a qu'un seul salut et un seul Dieu. »

Ainsi, Dieu suscite une réponse de liberté de la part de l'homme, et Irénée illustre ce dialogue par une comparaison : la rencontre d'un roi et de ses serviteurs. Dieu prodigue des avancements à ses sujets en distribuant sa grâce par des dons toujours plus grands. Mais un roi n'honore ainsi que les sujets qui lui plaisent. Par sa soumission aux préceptes, l'homme se rend digne d'être honoré par Dieu. Le vrai progrès exprime donc toujours un dialogue de

1. Pour Irénée, le don actuel de l'Esprit ne constitue que les arrhes du don à venir qui nous fera voir le Père face à face (cf. V, 8, 1).

2. Nous retrouvons ici une brève allusion à la parole du Seigneur (*Matth.* 11, 26) telle que la proposait Irénée en IV, 6, 3 : « Et personne ne peut connaître le Fils sans le bon plaisir du Père. » (cf. *supra*, p. 70, note 1).

3. Les leçons latine (*credentes in eum*) et arménienne (*fidentes in eum*) recouvrent un sens pratiquement identique. La foi introduit dans le dynamisme de croissance qui fait progresser la créature jusqu'à Dieu. Cf. G. Wingren, *Man and the Incarnation*, p. 58.

4. Irénée annonce en quelque sorte à l'avance ici l'exposé des chapitres 12-16 : il distinguera alors les « préceptes particuliers » adaptés à l'une et l'autre alliance et les « préceptes universels » communs (12, 3). Les préceptes particuliers comprennent toutes les lois cultuelles qui furent données au peuple après sa faute pour le ramener à l'observance du Décalogue (14, 3-16, 5). Les préceptes universels sont essentiellement les paroles du Décalogue qui préparent l'homme à la vie (12-13).

liberté entre Dieu, qui donne sans cesse, et sa créature, qui, tout au long de l'histoire, reçoit des honneurs toujours croissants de la part de son Créateur, pourvu qu'elle lui soit soumise.

Irénée oppose cette conception chrétienne du progrès, qui s'enracine dans l'histoire et la liberté, à celle de la gnose. Progresser, pour le gnostique, c'est quitter la réalité de l'histoire pour se lancer dans l'« abîme » de l'imaginaire et « nager » d'illusion en illusion. Au lieu de voir en l'homme la créature issue de Dieu et retournant par étapes successives vers son Créateur, il fait de cet homme, en fin de compte, un « créateur » de Dieux : car il en « imagine » sans cesse de nouveaux, croit « progresser toujours » et s'éloigne de plus en plus du vrai Dieu. Il doit se convertir, « revenir » vers l'unique Père et rapporter à lui le déroulement entier de l'histoire : la révélation qu'il nous donne de lui-même dans la création, puis dans « la Loi et les prophètes », et enfin dans le Christ qui lui rend témoignage.

En effet, ajoute Irénée à titre d'exemple, celui-ci témoigne que son Père est bien l'Auteur de la Loi, lorsqu'il reproche aux Juifs de ne pas s'être soumis à cette Loi[1] : « Et vous, pourquoi violez-vous le commandement de Dieu à cause de votre tradition ? Car Dieu a dit : Honore ton père et ta mère, et : Quiconque maudira son père ou sa mère, qu'il soit mis à mort. » (*Matth.* 15, 3-4) Et il dit encore : « Vous avez violé la parole de Dieu à cause de votre tradition. » (*Matth.* 15, 6) Ne reconnaissait-il pas alors le commandement de la Loi comme « parole de Dieu », une parole qui déjà orientait ceux qui l'observaient vers l'accueil du Fils, puisque, lors de sa venue, celui-ci reprend à son compte le même précepte de la Loi ? La Loi et l'Évangile sont donc bien les étapes d'un même progrès, suscité par le même Seigneur.

Art. 3. — *PROPHÉTIES DU FILS DE DIEU (10)*

C'est donc avec raison, poursuit Irénée, que le Seigneur disait aux Juifs : « Vous scrutez les Écritures, dans lesquelles vous croyez avoir la vie éternelle : ce sont elles qui me rendent témoignage, et vous ne voulez pas venir à moi pour avoir la vie. » (*Jn* 5, 39-40)

1. C'est en effet le reproche essentiel que formule Irénée contre les Juifs : ils ont « méprisé Dieu » en n'observant pas la Loi et en sont ainsi venus à rejeter son Verbe (IV, 2, 6 ; IV, 11, 1 ; IV, 12, 1 ; IV, 33, 1). Cette explication unifie à nouveau les deux alliances : la Loi n'avait en effet d'autre but que de préparer la venue du Seigneur en enseignant déjà le contenu essentiel de l'Évangile : l'amour de Dieu et du prochain. En méprisant la Loi au profit de leurs traditions, les Juifs se sont rendus incapables de recevoir le Verbe.

Et encore : « Si vous croyiez Moïse, vous me croiriez moi aussi, car c'est de moi qu'il a écrit. » (*Jn* 5, 46) La loi elle-même lui rendait déjà témoignage, parce qu'elle « instruisait par avance les hommes »[1] en annonçant, « de façon figurative », le Fils de Dieu : il était en quelque sorte « semé » dans les Écritures de l'Ancien Testament, pareil à un germe destiné à éclore « dans les derniers temps ».

Et, comme le Seigneur lui-même l'affirme, le Fils dont témoignent les Écritures est celui qui donne la vie : il parle à Abraham pour lui assurer une postérité semblable aux étoiles du ciel[2] ; il donne à Noé les dimensions de l'arche pour lui permettre de se sauver des eaux et d'annoncer ainsi la nouvelle naissance du baptême[3] ; il cherche Adam après sa faute, figurant à l'avance le moment où il viendra rechercher sa race[4] ; il montre la route à Jacob et annonce à Moïse le Dieu vivant, celui qui donne la résurrection des morts.[5] Il fait aussi venir le jugement sur les Sodomites, préfigurant le jugement universel qui atteindra tous ceux qui ne se soumettront pas à lui[6].

Moïse avait même annoncé figurativement le jour de la Passion qui devait donner la vie aux nations. Il avait prédit ce jour en le nommant la « Pâque » : et c'est ce même jour que le Seigneur a souffert, accomplissant ainsi le « passage » de l'ancien au nouveau, de la mort à la vie[7]. Moïse avait même annoncé à l'avance le lieu, le moment et le signe du coucher du soleil (*Deut.* 16, 5-6) ; il avait prédit qu'en ce jour celui qu'attendaient les nations rassemblerait les gentils et leur donnerait la rémission des fautes, en les purifiant par son sang (*Gen.* 49, 10-12)[8]. Il avait encore reproché au peuple

---

1. Le substrat grec sous-jacent à l'expression latine *praeinstruentes* est un verbe qu'Irénée utilise à deux autres endroits de l'*Adversus haereses* pour désigner la « catéchèse » donnée par les Écritures (προκατηχέω* en III, 12, 7 et IV, 23, 1). Les trois contextes sont identiques : il s'agit toujours de l'enseignement donné par la Loi et les prophètes concernant le vrai Dieu. Cf. *SC* 210, p. 297, note 1 de la p. 211. Ici encore, il est intéressant de remarquer combien, d'un Livre à l'autre de l'*Adversus haereses*, Irénée reste fidèle à lui-même, jusque dans les expressions utilisées pour désigner les mêmes réalités de la foi (cf. p. 189, note 1).

2. *Gen.* 15, 5. Cf. *Adv. haer.* IV, 5, 3-5 ; IV, 7, 1-3 ; III, 9, 1. Voir *SC* 210, p. 262, note 1 de la p. 101.

3. *Gen.* 6, 13-22. Cf. *Adv. haer.* IV, 16, 2 : « ... Noé reçut les dimensions du monde de la nouvelle naissance. »

4. *Gen.* 3, 8-10. Cf. *Adv. haer.* V, 15, 4 : « Car, de même qu'autrefois Dieu avait parlé à Adam le soir pour le rechercher, de même dans les derniers temps, par la même Voix, il a visité la race d'Adam pour la rechercher. »

5. *Ex.* 3, 6. Cf. *Adv. haer.* IV, 5, 2.

6. *Gen.* 19. La même perspective est présentée en *Adv. haer.* IV, 36, 3.

7. *Deut.* 16, 5-6. Cf. *Adv. haer.* II, 22, 3 : « De plus, le mois au cours duquel se célébrait la Pâque, et au cours duquel le Seigneur souffrit sa Passion, n'était pas le douzième, mais le premier : ces gens qui se targuent de tout savoir, peuvent, s'ils l'ignorent, l'apprendre de Moïse... » Voir aussi *Dém.* 25.

8. Il n'y a pas d'autre mention de *Gen.* 49, 10-12 dans tout l'*Adversus haereses*. Cependant, ce texte est fréquemment cité par Justin (*Apol.* 32, 1-3 ;

son ingratitude (*Deut.* 32, 6) et prophétisé son refus : « Ta Vie, sera suspendue sous tes yeux, et tu ne croiras pas en ta Vie. » (*Deut.* 28, 66)[1] Il indiquait par là aux Juifs que celui qui les avait créés et faits au commencement, le Verbe de vie, serait « suspendu au bois » (*Deut.* 21, 23), dans les derniers temps, pour nous racheter et nous vivifier : « Celui-ci n'est-il pas ton Père qui t'a acquis, qui t'a fait, qui t'a créé ? » (*Deut.* 32, 6)[2], et il leur reprochait de ne pas croire en lui, annonçant en quelque sorte à l'avance les paroles du Seigneur : « Les Écritures me rendent témoignage, et vous ne voulez pas venir à moi pour avoir la vie. » (*Jn* 5, 39)

Moïse avait donc partout semé le Fils de Dieu dans les Écritures, et il avait prophétisé le refus d'Israël ; mais Moïse ne fut pas le seul à préparer sa venue : les prophètes eux aussi avaient annoncé sa présence, assure Irénée, ce qui prouve, une fois encore, l'unité des deux alliances.

Art. 4. — *ANNONCES ET PRÉSENCE* (*11, 1-3*)

« *Beaucoup de prophètes et de justes ont désiré voir ce que vous voyez..* » (*11, 1*).

Au seuil de la nouvelle alliance, en effet, beaucoup de prophètes

---

Dial. 11, 4 ; 52, 2-4 ; 53, 1-4 ; 54, 1 ; 63, 2 ; 120, 3). Nous retrouvons une interprétation plus complète que celle de Justin et en tous points semblable à celle d'Irénée dans les *Bénédictions de Jacob* d'Hippolyte de Rome (*PO* 27, fasc. 1-2, p. 80-85). Irénée citera une nouvelle fois ce texte en *Dém.* 57. Cf. L. M. Froidevaux, *Démonstration*, *SC* 62, p. 120, note 2, et p. 121, notes 3, 5 et 6. Irénée semble donc bien reprendre ici les différents éléments d'une interprétation allégorisante déjà fixée par la tradition.

1. Sur l'utilisation de cette citation dans la théologie judéo-chrétienne et dans les *Testimonia*, voir J. Daniélou, *Études d'exégèse judéo-chrétienne*, p. 53-75.

2. On notera la structure des deux dernières phrases, surtout perceptible dans la rétroversion grecque. L'expression : « celui qui les a créés et faits au commencement (ὁ ἀπ' ἀρχῆς κτίσας καὶ ποιήσας αὐτούς*) » est suggérée par la citation de *Deut.* 32, 6 : « Celui-ci n'est-il pas ton Père qui t'a acquis qui t'a fait, qui t'a créé ? (Οὐκ αὐτὸς οὑτός σου Πατὴρ ἐκτήσατό σε καὶ ἐποίησέν σε καὶ ἔκτισέν σε* ;) » Celui qui a créé l'homme au début et lui a rendu la vie à la fin ne mérite-t-il pas, pour ce double motif, le nom de Père ? Irénée reprendra cette image en IV, 31, 2 et montrera que la vie rendue par le Christ n'est autre que l'Esprit de rémission des péchés : « Or le Père du genre humain, c'est le Verbe de Dieu, comme l'a montré Moïse en disant : ' Celui-ci n'est-il pas ton Père qui t'a acquis, t'a fait et t'a créé ? ' Quand donc celui-ci a-t-il répandu dans le genre humain la semence vitale, c'est-à-dire l'Esprit de la rémission des péchés par lequel nous sommes vivifiés ? » On notera la correspondance de ces deux textes : l'expression *redimens nos et vivificans* utilisée en IV, 10, 2 est reprise et précisée ici par les mots *Spiritum remissionis peccatorum per quem vivificamur*. C'est dire la cohérence de la pensée d'Irénée, cohérence d'autant plus sensible ici que le passage de IV, 31, 2 est tiré de la

et de justes « demandèrent à parvenir jusqu'à ce temps où ils verraient de leurs yeux leur Seigneur et entendraient ses paroles ». Le Seigneur lui-même l'assure : « Beaucoup de prophètes et de justes ont désiré voir ce que vous voyez et ne l'ont pas vu, entendre ce que vous entendez et ne l'ont pas entendu. » (*Matth.* 13, 17)

Comment auraient-ils pu « désirer le voir », demande Irénée, s'ils n'avaient connu par avance sa venue ? Et comment l'auraient-ils connue, s'ils n'en avaient reçu de lui, « par l'Esprit prophétique », la connaissance anticipée ? Et comment Moïse et les prophètes lui auraient-ils rendu témoignage dans les Écritures, s'ils n'avaient reçu du Père la connaissance du Fils[1] ?

Ainsi, « de tout temps », conclut Irénée, le Père a tout révélé à l'avance à ceux qui croient[2] : la révélation du Fils a commencé dès le début de l'humanité ; elle s'est prolongée dans la Loi et dans la parole tour à tour « menaçante » et « encourageante » des prophètes ; elle s'est accomplie dans la libération de la servitude et la grâce de l'adoption donnée à l'Église ; elle s'épanouira enfin, au temps opportun, dans « l'héritage de l'incorruptibilité », lorsque l'homme atteindra sa pleine perfection par la vision du Père. Tel est le rythme de la croissance que réalise au cours de l'histoire la parole prononcée aux origines : « Croissez et multipliez. » (*Gen.* 1, 28)

Croissance de l'humanité (*11, 2-3a*).

Car l'histoire est une, contrairement à ce que pensent les gnostiques, et l'homme ne peut exister sans ce progrès qui le mène vers Dieu : c'est précisément en cela qu'il diffère de son Créateur. Dieu est toujours le même, semblable et identique à lui-même, parfait en toutes choses, « tout entier lumière, tout entier pensée,

---

« section du presbytre » qu'Irénée aurait rédigée à l'aide d'une source préexistante (cf. Annexe III).

1. Bref rappel de la parole du Seigneur qui ouvrait IV, 10 1 : « Vous scrutez les Écritures... : ce sont elles qui me rendent témoignage, et vous ne voulez pas venir à moi pour avoir la vie. » (*Jn* 5, 39-10) On perçoit dès lors la logique de l'argumentation. En IV, 10, 1-2, Irénée a prouvé que Moïse, dans la Loi, prédisait la venue du Fils et donc qu'il le connaissait à l'avance. Il montre ici que les prophètes « désiraient le voir » et donc le connaissaient déjà eux-mêmes. Et ceci l'amène, une fois de plus, à élargir les perspectives à l'ensemble de l'humanité : non seulement les prophètes et Moïse, mais tout homme qui croit a reçu cette révélation du Verbe. La pointe polémique de l'argumentation est manifeste : à la conception gnostique d'une histoire cassée, Irénée oppose l'universalité de la révélation.

2. De la révélation donnée à Moïse et aux prophètes, Irénée passe donc à la révélation universelle donnée « de tout temps » (ἀεί*) à ceux qui croient. Il avait déjà exposé ce point lorsqu'il commentait la citation de *Matth.* 11, 27. Il s'agissait alors de la révélation que le Fils donne du Père.

tout entier substance et source de tous biens »[1]. Il « fait » l'homme, en lui prodiguant ses bienfaits. L'homme au contraire « est fait » et reçoit obligatoirement un « commencement, un état intermédiaire et une maturité »[2]. Celle-ci, tout en étant le plein achèvement de l'homme, est tout le contraire d'un état statique et immobile : toujours identique à lui-même, Dieu ne cessera de combler et d'enrichir l'homme, et celui-ci ne cessera d'être comblé et enrichi par Dieu ; c'est en définitive dans la richesse infinie du Créateur, dans sa bonté sans limite et égale à elle-même, que l'histoire puise son élan et sa fécondité.

---

1. Irénée utilise souvent cette série d'expressions, ou d'autres similaires, dans le cours de son œuvre (I, 12, 2 ; II, 13, 3.8 ; II, 28, 4). Ceci prouve que le paragraphe IV, 11, 2 ne subit pas l'influence d'une autre source au point de pouvoir être isolé du reste de l'œuvre d'Irénée (cf. *supra*, p. 41). Par ailleurs, cette manière de caractériser Dieu se retrouve chez d'autres auteurs. Clément d'Alexandrie, par exemple (*Stromates*, VII, 1, 5, 5 *GCS*, p. 6). Il pourrait donc y avoir une tradition chrétienne sous-jacente à ces expressions. Mais faut-il y voir l'influence de Xénophane, comme le propose B. Hemmerdinger. « Observations critiques », p. 308-309 ? Nous ne le pensons pas. La composition du fragment 24 de Xénophane, où les substantifs qui se rencontrent dans la tradition chrétienne sont remplacés par des verbes, rend toute comparaison fort hypothétique.

2. J. Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, p. 114, refuse la restitution ἀκμή* et la traduction « maturité ». Selon lui,le mot *augmentum* traduirait αὔξησις* et devrait se rendre par « croissance ». Il justifie son point de vue par les affirmations d'Irénée sur la croissance continue de l'être créé, croissance qui ne laisserait pas de place à une maturité (cf. IV, 11, 2, lignes 31-32). Cependant, A. Rousseau, *SC* 100, p. 228, note 2 de la p. 499 et note 1 de la p. 501, montre, par les passages parallèles de III, 4, 3, de V, 12, 2 et de V, 36, 1, que les verbes latins *augeo*, *vigeo*, *increscо* peuvent rendre le verbe grec ἀκμάζω. Il est donc possible que le substantif *augmentum* traduise le substantif correspondant ἀκμή. Et il doit le faire ici pour deux raisons. Tout d'abord, on ne voit pas bien comment, après avoir reçu un commencement et un état intermédiaire, un être puisse recevoir autre chose que son achèvement, sa « maturité ». De plus, nous fait remarquer A. Rousseau, la distinction entre ces trois moments qui caractérisent la croissance d'un être est courante à l'époque d'Irénée, comme en témoigne ce passage de Quintilien : « *Ut enim sunt tria tempora, ita ordo rerum tribus momentis conseritus est. Habent enim omnia exordium, incrementum, summam* (ἀκμή) » (*Thesaurus graecae linguae, s.v.* ἀκμή, col. 1222-1223).

Pour Irénée, la croissance continue de l'être ne s'oppose pas à ce qu'il atteigne la « maturité » en question. Cela apparaît clairement dans un passage parallèle du Livre V : « Mais lorsque cette ' figure ' (du monde) aura passé, que l'homme aura été renouvelé, qu'il sera *mûr* (ἀκμάσαντος, *vigente*) pour l'incorruptibilité au point de ne plus pouvoir vieillir, ' ce sera alors le ciel nouveau et la terre nouvelle ' (*Is.* 65, 17), en lesquels l'homme nouveau demeurera, conversant avec Dieu d'une manière toujours nouvelle. Que cela doive durer toujours et sans fin, Isaïe le dit en ces termes... (cf. *Is.* 66, 22)... ; mais partout Dieu sera vu, dans la mesure où ceux qui le verront en seront dignes... » (V, 36, 1) C'est donc la vision de Dieu qui sera la « maturité » de l'homme (cf. IV, 38, 3), mais la Parole reçue sans cesse au cours de cette vision sera la source d'un progrès toujours nouveau (cf. II, 28, 3). On remarquera, ici

Encore faut-il, avertit Irénée, que l'homme « soit trouvé en Dieu »[1] et se montre « reconnaissant envers Celui qui l'a fait », devenant ainsi l'« instrument » de la glorification de Dieu. C'est à ceux-là seuls que le Seigneur a promis le « surplus »[2], selon sa propre parole : « Très bien, serviteur bon et fidèle ; parce que tu as été fidèle en peu, je t'établirai sur beaucoup ; entre dans la joie de ton Seigneur. » (*Matth.* 25, 21) De même donc que cette promesse du surplus, qui soutient aujourd'hui notre espérance, s'accomplira dans le royaume, ainsi, par sa venue, le même Seigneur a octroyé un don de grâce plus grand qui accomplit l'attente des prophètes.

Accomplissement du désir des prophètes (11, 3b).

Irénée illustre cet accomplissement en commentant l'entrée du Seigneur à Jérusalem. Il compare la joie de David, qui reçut la promesse de sa venue, à celle de la foule qui accueillit alors le Seigneur : « Car les uns, qui entendaient dire par des serviteurs

---

encore, l'étonnante cohérence de ces textes, du Livre II au Livre V de l'*Adversus haereses*. C'est aussi un nouvel argument en faveur du caractère proprement irénéen de IV, 11, 2 que nous étudions pour l'instant (cf. *supra*, p. 41).

1. Nous comprenons l'expression *homo in Deo inventus* dans le sens : « l'homme qui sera trouvé en Dieu ». Irénée avait utilisé une expression similaire en III, 19, 3 : *omnis hominis qui invenitur in vita*. Peut-être le substrat biblique sous-jacent à ces expressions est-il le passage de *Phil.* 3, 9-10 : « ... pour lui j'ai accepté de tout perdre... afin de gagner le Christ et d'être trouvé en lui. »

2. *Qui plurimum semper fructificantibus et plus habentibus dominicum argentum daturum se pollicitus est...* A. Orbe, *Parabolas*, II, p. 71, traduit : « Lequel (= le Verbe), à ceux qui fructifiaient toujours, promit de donner beaucoup, et à ceux qui avaient l'argent du Seigneur, de donner (encore) davantage ». A ne considérer que la structure purement grammaticale de la phrase latine, une telle traduction est possible, reconnaissons-le. Mais on voit mal ce que peut signifier le texte ainsi obtenu. Surtout, cette traduction fait complètement fi d'une indication, pourtant précieuse, de la version arménienne. La confrontation des deux versions montre en effet que *plus* ne peut pas être un complément direct dépendant de *daturum (esse)*, mais que l'expression *plus habentibus* traduit le participe d'un verbe grec signifiant « rendre nombreux », « augmenter », « multiplier » (sans doute πλεονάζω). On restituera donc la phrase comme suit : ὃς τὸ πλεῖον τοῖς ἀεὶ καρποφοροῦσι καὶ πλεονάζουσι τὸ κυριακὸν ἀργύριον δώσειν ὑπέσχετο*, et l'on comprendra : « à ceux qui (présentement) ne cessent de porter du fruit et de multiplier l'argent du Seigneur (c'est-à-dire de faire valoir les talents ou les mines qui leur ont été confiées par lui), le Verbe en personne a promis de donner le surplus (c'est-à-dire, selon les mots mêmes du Christ cités ensuite, d'« être établis sur beaucoup » et d'« entrer dans la joie de leur Seigneur »). On notera que, en III, 17, 3, la même parole de *Matth.* 25, 21 est interprétée de la même manière qu'ici. Ce rapprochement souligne, une fois encore, la cohérence de la pensée d'Irénée.

que le Roi allait venir[1], ressentaient une joie mesurée selon qu'ils espéraient cette venue ; mais les autres, qui l'ont vu présent, qui ont obtenu la liberté et qui ont joui de ses dons, éprouvent une joie plus grande, une allégresse plus pleine, réjouis qu'ils sont par la présence du Roi. »[2]

Telle fut la joie qui envahit la foule lorsque le Seigneur fit son entrée à Jérusalem (*Lc* 19, 37) ; ce fut une allégresse plus grande, qui accomplit l'ancienne exultation de David : « Mon âme exultera dans le Seigneur et se réjouira dans son Salut. » (*Ps.* 34, 9) Car tous ceux qui, ce jour-là, désiraient ardemment en leur âme (*Ps.* 41, 2) leur Roi, reconnurent dans le Christ le Fils de David et chantèrent sa louange, en reprenant le Psaume de David son père : « Hosanna au Fils de David ! Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur ! Hosanna au plus haut des cieux ! » (*Matth.* 21, 9)

En revanche, souligne Irénée à l'adresse des gnostiques, les mauvais intendants qui circonvenaient leurs inférieurs durant l'absence du Roi furent pris de jalousie et lui dirent : « Entends-tu ce qu'ils disent ? » Et le Seigneur répondit : « N'avez-vous jamais lu : C'est de la bouche des petits enfants et des nourrissons que tu as préparé une louange ? » (*Ps.* 8, 3 en *Matth.* 21, 16) En reprenant ce Psaume de David, il montrait à l'évidence qu'il était lui, le Christ, celui qu'avaient annoncé les prophètes, et dont « le nom est objet d'admiration sur toute la terre. » (*Ps.* 8, 2-3).

Art. 5. — *CONCLUSION : UN SEUL DIEU, AUTEUR DES DEUX ALLIANCES (11, 4)*

Ainsi donc, conclut Irénée, « si celui-là même est présent qui fut annoncé par les prophètes, le Fils de Dieu, notre Seigneur Jésus-Christ, et si sa venue apporte une grâce plus pleine et un don plus grand à ceux qui l'ont reçu, il est clair que le Père lui aussi est celui-là même qui était annoncé par les prophètes. » Il est donc

1. Irénée décrit ici la venue du « Roi », suivant en cela les récits bibliques de l'entrée du Christ à Jérusalem qui insistent sur la royauté du Seigneur : Matthieu reprend la prophétie de *Zach.* 9, 9 et *Is.* 62, 11 (*Matth.* 21, 5) et Luc insère le titre royal du Christ dans le *Ps.* 117, 26 (*Lc* 19, 38). Irénée est d'autant plus fidèle aux textes qu'il commente que tous les extraits de l'Ancien Testament qu'il cite ici proviennent des *Psaumes*, c'est-à-dire du roi David qui avait reçu la promesse que sa royauté n'aurait pas de fin. Cf. *SC* 100, p. 229, note 1 de la p. 505.

2. Ici encore, le don de la liberté qui caractérise la nouvelle alliance est lié à la présence visible du Christ fait chair comme en IV, 9, 2. Voir le passage parallèle en IV, 11, 4 et surtout en IV, 34, 1.

absurde de s'appuyer sur la nouveauté de l'Évangile pour en déduire l'existence d'un Dieu inconnu avant la venue du Fils.

De plus, à ceux qui le servaient loyalement et « de tout leur cœur », respectant ainsi le plus grand commandement de la Loi (cf. *Deut.* 10, 12), le Seigneur a apporté la liberté. Mais ceux qui méprisaient le Dieu de la Loi et ne lui étaient pas soumis, ceux qui observaient des purifications tout extérieures, « feignant d'observer plus qu'il n'était prescrit » tout en étant « pleins d'hypocrisie, de cupidité et de toute malice » (*Matth.* 23, 28), ceux-là, il les a retranchés de la vie. C'est donc bien la preuve que les préceptes de la Loi ne sont pas opposés à ceux de l'Évangile, mais qu'ils sont les degrés d'une même croissance qui porte l'homme vers la liberté : la Loi préfigurait déjà « les choses éternelles », elle était une figure des choses à venir.

Ainsi s'achève cette quatrième section. La conclusion, qui se termine par une allusion aux préceptes de la Loi, introduit la section suivante : en effet, Irénée va maintenant centrer l'attention sur la législation mosaïque et la Loi de l'Évangile.

SECTION V

L'ÉVANGILE, ACCOMPLISSEMENT DE LA LOI *(12-16)*

Irénée vient de considérer le contenu général des deux Testaments. Prise dans son ensemble, l'ancienne alliance prépare la nouvelle, et celle-ci, à son tour, accomplit l'ancienne. Mais ce dynamisme de croissance qui les relie ainsi l'une à l'autre vaut-il également pour leurs parties proprement législatives ? Et dans ce cas, comment expliquer les multiples contradictions qui se révèlent à l'analyse du contenu de ces deux législations ? Ne sont-elles pas précisément le signe que le Dieu qui a donné la Loi mosaïque est différent du Père de notre Seigneur ?

Marcion et Ptolémée l'ont pensé et, dans la section que nous abordons maintenant, Irénée va les prendre tous deux comme point de mire de sa réfutation. Aussi est-il important de préciser d'abord la manière dont ils ont compris l'un et l'autre les rapports de la Loi et de l'Évangile.

La position de Marcion.

Marcion, pour sa part, relève les contradictions qu'il croit découvrir entre les commandements de l'ancienne alliance et ceux de la nouvelle. Par exemple, dit-il, la Loi commande l'observation du sabbat, tandis que le Christ l'abolit ; elle prône la haine des ennemis, et le Seigneur ordonne de les aimer ; elle permet le divorce, et le Christ le défend[1]. Des commandements si opposés ne peuvent provenir du même Dieu. Marcion attribue donc la Loi ancienne à un Dieu en harmonie avec les préceptes mauvais qu'elle contient : c'est le Législateur, créateur du mal, peut-être même l'Adversaire en

1. Cf. A. Harnack, *Marcion*, Ant. 27, p. 292*-293*.

personne, le diable, ennemi de Dieu[1]. Lors de sa venue, le Seigneur a aboli la Loi et les prophètes et a promulgué des préceptes nouveaux, donnés au nom de son Père, Dieu d'amour, inconnu avant lui.

Ce qui caractérise cette théorie, c'est son radicalisme : aucune réalité de l'ancienne alliance ne conserve quelque valeur après la venue du Christ. Tout est aboli dans un passé désormais révolu. Cette erreur est certainement visée par Irénée, car il la cite explicitement en IV, 13, 1, lorsqu'il parle des commandements apportés par le Seigneur : « Tous ces préceptes n'impliquent ni la contradiction ni l'abolition des précédents, comme le vocifèrent les disciples de Marcion, mais leur accomplissement et leur extension ».

La position de Ptolémée.

Mais Marcion n'est pas seul en cause. Bien des notations, dans les chapitres 12 à 16, rappellent étrangement l'ambiance de pensée, voire les expressions littéraires de la *Lettre* de Ptolémée *à Flora*[2]. Dans cette épître, Ptolémée divise la Loi en trois parties différentes, en s'appuyant, lui aussi, sur les paroles du « Sauveur »[3] : une première partie doit être attribuée à Dieu lui-même ; la seconde à Moïse, non en tant qu'inspiré par Dieu lui-même, mais en tant que, poussé par son propre jugement, il ajouta certains commandements ; la troisième aux anciens du peuple[4].

La première de ces parties, ou « Loi de Dieu » proprement dite, se divise à son tour en trois autres parties. En premier lieu, il y a le Décalogue, législation non mêlée de mal, que le Seigneur n'est pas venu abolir, mais compléter, parce qu'elle demeurait imparfaite. Ainsi, les commandements : « tu ne tueras pas, tu ne commettras pas d'adultère, tu ne feras pas de faux serments », sont complétés

1. D'après Irénée, Marcion semble distinguer tantôt un « Dieu bon » et un « Dieu mauvais » (I, 27, 1-2 ; III, 12, 12), tantôt un Dieu qui sauve » et un « Dieu qui juge » (III, 25, 2). La première distinction se retrouve chez Hippolyte de Rome (*Refutatio*, VII, 29. *GCS*, p. 210) et peut-être chez Ptolémée, *Lettre à Flora* (3, 2) qui assimile le Dieu mauvais au diable en personne. Mais Tertullien (*Adv. Marc.* I, 22, 10. *CCL*, p. 461) distingue nettement entre le diable et Dieu. Sur ce sujet, cf. W. Bousset, *Hauptprobleme*, p. 109-111 ; A. Harnack, *Marcion*, p. 27-32, 139-143 et 350-354 ; E. C. Blackman, *Marcion*, p. 66-73 ; R. M. Grant, *Gnosticism*, p. 125 ; U. Bianchi, « Marcion, théologien biblique ou docteur gnostique », p. 141-149. Ces trois derniers auteurs s'écartent de la position de Harnack, qui voit surtout en Marcion un exégète, et mettent en lumière les attaches profondes de Marcion avec le dualisme gnostique.

2. Nous nous référons à l'édition de G. Quispel, *SC* 24bis.

3. Cf. Ptolémée, *Lettre à Flora*, 3, 8 : « Les preuves de nos assertions, nous les tirerons des paroles de notre Sauveur, les seules qui puissent nous mener, sans le moindre faux pas, à l'intelligence de la vérité ».

4. Cf. Ptolémée, *Lettre à Flora*, 4, 2.5.11.

par la défense de se mettre en colère, de convoiter la femme de son prochain et de faire un serment quelconque (*Matth.* 5, 21-22 ; 27-28 ; 33-34)[1]. Ensuite, il y a la Loi mêlée d'injustice, telle celle du talion : le Seigneur est venu l'abolir, parce qu'elle ne s'accordait pas avec sa venue[2]. Enfin, il y a la partie typique ou symbolique de la Loi, comprenant les prescriptions relatives aux sacrifices, aux sabbats, aux jeûnes, à la Pâque, aux azymes, etc. Ces prescriptions étaient des images et des symboles des « lois spirituelles ». Elles ont été abolies dans leur application littérale, mais transposées dans leur sens spirituel. Ainsi par exemple, le Seigneur abolit la circoncision de la chair, mais il ordonne celle du cœur spirituel[3].

Cependant, qu'il s'agisse du Décalogue, de la Loi mêlée d'injustice ou de la partie typique de la Loi, aucune de ces trois parties de la « Loi de Dieu » n'a été donnée par le Père du Seigneur. Elles comprennent toutes, en effet, quelque imperfection qui exclut cette origine. Mais elles ne proviennent pas non plus du diable, car elles comportent toutes quelque justice qui est incompatible avec lui. Elles émanent donc d'un Dieu « intermédiaire » que Ptolémée appelle le « Dieu de la justice ».

Cette argumentation est donc plus nuancée que celle de Marcion : seules certaines parties de la Loi ont été abolies par le Christ, d'autres ont été complétées ou transformées. Pourtant, cette thèse débouche sur la même conclusion : autre est le Dieu de la Loi, autre le Père de notre Seigneur. Cet aspect fondamental de la *Lettre à Flora* ne pouvait être accepté par Irénée, mais tout n'était pas à rejeter pour autant dans les distinctions que proposait Ptolémée, qui les tenait peut-être de la tradition chrétienne. Toujours est-il que nous allons retrouver des cadres de pensée très proches dans la réfutation que lui oppose Irénée[4].

La réponse d'Irénée.

Les préceptes anciens sont-ils abolis par la venue du Seigneur, comme le prétend Marcion, ou au contraire marquent-ils une étape

1. Cf. Ptolémée, *Lettre à Flora*, 5, 1.3 ; 6, 1.
2. Cf. Ptolémée, *Lettre à Flora*, 5, 4.7.
3. Cf. Ptolémée, *Lettre à Flora*, 5, 8-9.
4. J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, p. 203-209, résume la position de Ptolémée et lui oppose celle d'Irénée en insistant sur le critère herméneutique de ce dernier, « puisé dans la tradition commune de l'Église ». C'est incontestablement vrai, mais nous pensons, quant à nous, que les points de contact et les différences entre Irénée et Ptolémée sont plus profonds et plus étendus. Cf. aussi J. Daniélou, « Saint Irénée et les origines de la théologie de l'histoire », p. 227-231. On trouvera encore un bon résumé de la position de Valentin et de Marcion ainsi que la réponse que leur adresse Irénée, dans P. Lestringant, *Essai sur l'unité de la Révélation biblique*, p. 186-204 et 212-217.

dans la croissance qui aboutira aux préceptes évangéliques ? Dans ce cas, comment caractériser l'épanouissement par rapport au germe qui le préparait ? Le Seigneur est-il venu compléter le Décalogue, ou restaurer dans son sens spirituel la partie typique de la Loi, comme le pensait Ptolémée ? Et les imperfections contenues dans la Loi sont-elles réellement l'indice qu'elle provient d'un autre Dieu ? Sinon, comment expliquer qu'un seul et même Père ait donné à l'homme d'abord les préceptes de la servitude et ensuite ceux de la liberté ? Telles sont les questions abordées par Irénée dans ces chapitres.

Il nous donne d'emblée la réponse : les préceptes « naturels » sont communs à la Loi et à l'Évangile ; ils se concentrent dans le double commandement d'amour qui constitue le cœur de la Loi et qui demeure identique à lui-même dans l'enseignement du Seigneur. Loin de l'abolir, celui-ci l'« étend » et l'intériorise dans l'âme du croyant, en purifiant jusqu'à ses pensées et ses désirs. Cela prouve que l'Auteur de la Loi est aussi le Donateur de la liberté : le Verbe en personne.

Mais quelle est alors la raison d'être des autres préceptes de la Loi ? De façon générale, le service de Dieu est prescrit par Dieu pour le bien de l'homme, non pour Dieu lui-même : les différentes prescriptions légales sont donc données, elles aussi, pour le bien du peuple. Leur fonction est double : par les prestations extérieures qu'elles imposent, elles sont un « signe » rappelant sans cesse à un peuple rebelle le culte intérieur dû au vrai Dieu ; elles « préfigurent » en même temps les réalités de la nouvelle alliance. Elles sont donc motivées par le désir qu'a Dieu de ramener son peuple à l'amour et de le préparer à la venue de son Fils.

Les imperfections contenues dans la Loi ne sont donc pas la preuve qu'elle provient d'un être imparfait : le diable, ou le Dieu de justice. Elles s'expliquent par la réaction d'amour du Père parfait devant la faiblesse de son peuple. De la sorte, les étapes en apparence contradictoires de l'histoire du salut sont dues à la bonté du Créateur qui se met à la portée de sa créature pour l'acheminer vers Lui.

La rencontre de l'analyse thématique et littéraire permet de structurer cette argumentation en six unités distinctes :

1. Irénée commence par prouver que le commandement de l'amour de Dieu et du prochain est l'essentiel de la Loi et demeure identique à lui-même sous la nouvelle alliance. La preuve se déroule selon un raisonnement cyclique, complété par une sorte de confirmation : l'ensemble gravite autour de quatre paroles du Seigneur. Tout d'abord, celui-ci reproche aux Juifs de transgresser le « précepte de Dieu » à cause de leur tradition (*Matth.* 15, 3). Cette parole, citée au début de IV, 12, 1 et sous forme d'allusion inclusive à la fin de ce même paragraphe (ligne 22), est accompagnée du témoignage d'Isaïe (*Is.* 1, 22), confirmé par celui de l'Apôtre : Paul lui aussi

reproche aux Juifs de ne pas s'être soumis à la Loi de Dieu (cf. *Rom.* 10, 3, ligne 16) qui les orientait vers le Christ (cf. *Gal.* 3, 24, ligne 16). L'enseignement du prophète, du Seigneur et de l'Apôtre concorde : tous témoignent que les anciens ont manqué l'essentiel de la Loi, à savoir l'amour envers Dieu. Du premier commandement de la Loi, Irénée passe alors au premier commandement de l'Évangile : c'est le même, comme le prouve la parole du Seigneur sur « le plus grand commandement », celui de l'amour de Dieu et du prochain (cf. *Matth.* 22, 37-40 en IV, 12, 2-3). Irénée revient alors à l'attitude des Juifs : si le Christ les a condamnés, c'est « parce qu'ils disent et ne font pas » (*Matth.* 23, 2-4 en IV, 12, 4) ; cette nouvelle parole du Seigneur clôture le raisonnement et est à nouveau appuyée, comme en IV, 12, 1, du témoignage du prophète Isaïe (*Is.* 29, 13) et de la même parole de l'apôtre Paul (*Rom.* 10, 3-4). Suit une sorte de confirmation, à partir d'une dernière parole du Seigneur : il a promis la vie éternelle à ceux qui observeraient les commandements (*Matth.* 19, 17 en IV, 12, 5) : ceci prouve qu'il parle bien au nom de l'Auteur de la Loi (*12, 1-5*).

2. Non seulement le double commandement d'amour est demeuré identique sous la nouvelle alliance, mais le Seigneur est venu lui procurer son accomplissement, selon sa propre parole : « Je ne suis pas venu abolir, mais accomplir... » (cf. *Matth.* 5, 17). Cette parole, qui apparaît pour la première fois en IV, 13, 1, puis réapparaît sous forme d'inclusion au terme du développement, en IV, 13, 3, exprime très exactement l'argumentation de ces trois paragraphes, qu'Irénée organise, une fois encore, selon le procédé cyclique qui lui est cher : il commence par citer en 13, 1 cinq paroles du Christ, toutes tirées de l'Évangile de Matthieu, qui illustrent l'extension évangélique des préceptes de la Loi ; il expose ensuite en 13, 2 le pourquoi de cette exigence accrue, puis revient en 13, 3 à l'extension des commandements de la Loi, citant à nouveau six préceptes du Seigneur relatifs à la vie de liberté : nous retrouvons en 13, 3 certaines paroles déjà citées en 13, 1 (*Matth.* 5, 27-28 ; 21-22), répétition qui renforce le procédé d'inclusion qui relie ces paragraphes les uns aux autres (*13, 1-3*).

3. Avant de passer à l'argumentation suivante, Irénée confirme les développements précédents : il réaffirme l'unicité du Verbe, Auteur de la servitude de la Loi et de la liberté de l'Évangile, à partir d'une nouvelle parole du Seigneur, tirée de l'Évangile de Jean : « Je ne vous appelle plus esclaves..., mais je vous ai appelés amis. » (*Jn* 15, 15) (*13, 4a*)

4. Une nouvelle parole, tirée du même Évangile, ouvre le développement suivant : elle souligne la totale perfection du Verbe qui n'a besoin de rien (*Jn* 8, 58 en IV, 13, 4b), et ceci pose la question centrale : pourquoi est-il demandé à l'homme de servir de Dieu ? La réponse à ce pourquoi forme l'objet de cette 4e unité : ce n'est

pas pour Dieu lui-même, mais pour le bien de l'homme. Trois paroles du Seigneur le prouvent, toutes trois tirées du même Évangile johannique. La première décrit la gloire possédée par le Verbe dès avant la création du monde : il n'a donc pas besoin du service de l'homme (*Jn* 17, 5). La deuxième exprime la totale indigence de la créature qui attend tout de son Créateur (*Jn* 15, 16). La dernière expose la réponse du Créateur à la pauvreté de l'homme : son désir de lui faire « contempler sa gloire » (*Jn* 17, 24). Et Irénée montre comment, depuis la création jusqu'au terme de l'histoire, Dieu cherche à réaliser ce désir en donnant à sa créature des lois qui lui sont adaptées (*13, 4b-14, 2*).

5. La Loi fut donc elle aussi imposée à Israël en vue de son bien. Irénée prouve qu'il en est bien ainsi, en considérant successivement un certain nombre d'éléments de cette Loi.

Il examine tout d'abord les préceptes cultuels. Se fondant sur la parole que Dieu a adressée à Moïse : « Tu feras tout cela selon le modèle des choses que tu as vues sur la montagne » (*Ex.* 25, 40 en IV, 14, 3), il explique la raison de ces prescriptions : Dieu s'adapte à la faiblesse de sa créature, et cette adaptation explique les deux fonctions remplies par les prescriptions cultuelles : elles ont un rôle pédagogique, en rappelant au peuple que l'essentiel est l'amour de Dieu et du prochain, et un rôle typologique, en préfigurant les réalités de la nouvelle alliance. La preuve se termine, comme elle avait commencé, par une citation de l'*Exode* qui réexprime le motif de l'adaptation divine : « Tu est un peuple à la nuque raide » (*Ex.* 33, 2-3 en IV, 15, 1) (*14, 3-15, 1*).

L'argumentation suivante est consacrée aux préceptes donnés par concession. Elle est centrée sur une parole du Seigneur qui reprend en partie la citation de l'*Exode* qui précède : « Moïse vous a permis le divorce à cause de votre dureté de cœur, mais au commencement il n'en fut pas ainsi. » (*Matth.* 19, 7-8) Comme ceux de la servitude, ces préceptes ont été concédés à cause du péché d'Israël (*15, 2*).

La circoncision et le sabbat furent eux aussi donnés en signe de l'alliance et comme une préfiguration de l'avenir. La preuve s'ouvre par une citation de la *Genèse* sur la circoncision, « signe d'alliance » (*Gen.* 17, 9-11 en IV, 16, 1), et elle se conclut par une citation du *Deutéronome* qui rappelle aussi l'alliance conclue entre Dieu et son peuple (*Deut.* 5, 2-3 en IV, 16, 2) (*16, 1-2*).

Enfin, Irénée considère le Décalogue, et plus précisément, les deux premiers commandements de la Loi : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur » (*Deut.* 6, 5), et : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même. » (*Lév.* 19, 18) Ces deux préceptes, réunis dans la parole du Seigneur sur le plus grand commandement (*Matth.* 22, 37-41), sont annoncés sous forme d'allusion au début de IV, 16, 3 (lignes 52-53), et repris sous forme d'inclusion à la fin du paragraphe

(lignes 67-72). Le premier commandement réapparaît ensuite dans la citation de *Deut.* 10, 12 au début de IV, 16, 4 et est rappelé à la fin de l'argumentation, dans la citation de *Deut.* 30, 19-20. Si les pères n'ont pas eu besoin du rappel extérieur du Décalogue, c'est parce qu'ils avaient l'amour de Dieu et du prochain dans leur cœur. Et ceci prouve que le Décalogue lui-même est motivé par la faute du peuple (*16, 3-4a*).

6. Irénée conclut alors la section : il rappelle le sens du Décalogue, puis des préceptes de la servitude, et enfin, suivant un développement en chiasme, il situe chacun de ces préceptes par rapport à l'Évangile qui leur donne sens (*16, 4b-5*).

Telles sont les lignes principales de cette argumentation qui commence et se termine par le premier commandement, celui de l'amour du Dieu et du prochain.

Art. 1. — *L'AMOUR DE DIEU ET DU PROCHAIN, RÉSUMÉ DE LA LOI ET DE L'ÉVANGILE (12)*

« *Pourquoi transgressez-vous le commandement de Dieu ?* » (*12, 1*).

Irénée rattache étroitement cette nouvelle argumentation sur la Loi et l'Évangile à la scène évangélique de l'entrée du Seigneur à Jérusalem : si les scribes et les Pharisiens qui assistaient à cette entrée ne purent reconnaître le Fils de Dieu, c'est, affirme-t-il, parce qu'ils méprisaient « la Loi qui fut donnée par Moïse ». Sans doute « feignaient-ils d'observer plus que la Loi », mais en réalité, ils s'attachaient hypocritement à leur propre « tradition » qui était contraire à la Loi. Le Seigneur l'a clairement fait voir lorsqu'il a dit : « Pourquoi transgressez-vous le commandement de Dieu à cause de votre tradition ? » (*Matth.* 15, 3) Il n'a d'ailleurs pas fallu attendre la venue du Seigneur pour que s'instaure cette critique des anciens ; en effet, déjà Isaïe leur reprochait de « mêler le vin avec de l'eau » (*Is.* 1, 22), c'est-à-dire d'ajouter des traditions purement humaines au « précepte de Dieu ». Voulant défendre ces traditions, « ils ne se sont pas soumis à la Loi de Dieu » (cf. *Rom.* 10, 3) qui « les orientait vers le Christ » et les préparait à le recevoir, comme l'affirme Paul (cf. *Gal.* 3, 24)[1]. Ils ont même reproché au

1. Deux passages pauliniens sont en effet ici sous-jacents. Le premier est tiré de *Rom.* 10, 3-4, mais, là où Paul parle de la « justice de Dieu » (τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ Θεοῦ οὐχ ὑπετάγησαν), Irénée s'exprime en terme de Loi (τῷ νόμῳ τοῦ Θεοῦ... οὐχ ὑπετάγησαν*). Il ne fait que préciser la pensée de l'Apôtre qui, lui aussi,parle immédiatement après de la Loi qui finit avec le Christ.

Le deuxième passage paulinien apparaît en filigrane de la version arménienne du même passage : *instituenti eos ad adventum Christi.* L'arménien

Seigneur d'enfreindre la Loi, alors qu'il l'accomplissait au contraire ; d'autre part, ils ne se reprochaient rien à eux-mêmes, alors qu'« ils transgressaient le commandement de Dieu et n'avaient pas l'essentiel de la Loi, à savoir l'amour envers Dieu ».

Voici donc réfutée la doctrine de Marcion, par l'enseignement concordant d'Isaïe, du Seigneur et de Paul : puisque tous trois affirment la même chose, il est vain d'opposer la doctrine des prophètes à celle du Seigneur. Au cours de cette démonstration, Irénée a clairement distingué, comme Ptolémée, entre la « tradition des anciens » et la « Loi de Moïse », et il a centré l'attention sur l'essentiel de cette Loi qu'il a appelé le « commandement de Dieu » ou encore, selon l'expression même de Ptolémée, la « Loi de Dieu ». Cependant, Ptolémée prétendait que celle-ci était imparfaite sous l'ancienne alliance, et il en déduisait qu'elle provenait d'un Dieu imparfait lui aussi. Irénée va maintenant réfuter cette erreur, en considérant la parole du Seigneur sur le plus grand commandement.

Le plus grand commandement (12, 2-3).

L'amour de Dieu et du prochain fait en effet l'objet du premier commandement de la Loi, et il conserve cette primauté dans l'Évangile. Le Seigneur l'a enseigné, lorsque les Pharisiens l'interrogèrent sur le plus grand commandement : « Tu aimeras, répondit-il, le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur... » (*Deut.* 6, 5), et : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même. » (*Lév.* 19, 18 en *Matth.* 20, 37-40) S'il était venu de la part d'un Père plus parfait, comme le prétend Ptolémée, il aurait apporté un commandement plus grand que celui de l'amour ; mais, si la Loi et l'Évangile sont en accord sur le plus grand commandement, il est manifeste que tous deux proviennent du même Législateur.

D'ailleurs Paul aussi enseigne que la charité est le plus grand commandement. Car, non seulement elle est l'accomplissement actuel de la Loi (*Rom.* 13, 10), mais elle est supérieure à la foi et à l'espérance (*I Cor.* 13, 13), à la connaissance, à la compréhension des mystères et à la prophétie (*I Cor.* 13, 2) ; elle durera dans le siècle futur, car jamais nous ne cesserons d'aimer Dieu, mais « plus nous le contemplerons, plus nous l'aimerons »[1].

---

impose en effet la rétroversion grecque : παιδαγωγοῦντι αὐτοὺς εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ Χριστοῦ*, révélant ainsi le passage de l'épître aux Galates dont Irénée s'est inspiré : ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν (*Gal.* 3, 24). Nous retrouvons donc ici la perspective déjà présente en IV, 2, 7, perspective que nous rencontrerons encore en IV, 12, 5 (lignes 84-85), en IV, 13, 2 (lignes 33-34) et de IV, 14, 3 à IV, 16, 5.

1. Ici encore, Irénée élargit les perspectives, comme en IV, 9, 2 et IV, 11, 2. Il situe en effet le commandement de la Loi, non seulement par rapport à l'Évangile, mais aussi par rapport à la situation eschatologique de l'homme.

Ainsi donc, conclut Irénée, puisque, dans la Loi comme dans l'Évangile, les deux premiers commandements sont les mêmes, la preuve est faite qu'il n'y a qu'un seul et même « Auteur de la Loi et de l'Évangile »[1]. Celui-ci a proposé de part et d'autre les mêmes « commandements essentiels », sans lesquels il n'y a pas de salut, et il a édicté des « commandements particuliers », adaptés à l'une et l'autre alliance. C'est donc dans l'unité de l'amour que ces prescriptions particulières trouvent leur sens.

Ptolémée se voit ainsi réfuté sur le point central de sa doctrine : le noyau essentiel de la Loi, la « Loi de Dieu », ne s'oppose pas aux préceptes donnés par le Seigneur ; l'identité du premier commandement est au contraire la marque de l'unicité de Dieu. Mais qu'en est-il des « commandements particuliers » qui, eux, sont différents d'une alliance à l'autre ? Ptolémée voyait dans ces différences une preuve de l'existence de deux Dieux distincts. Irénée va le confondre sur ce point aussi, grâce à une nouvelle parole du Seigneur.

« *Observez donc ce qu'ils vous disent, mais ne faites pas ce qu'ils font* » (*12, 4*).

En effet, qui le Seigneur ne confond-il pas lorsqu'il ordonne : « C'est sur la chaire de Moïse que sont assis les scribes et les Pharisiens : observez donc et faites tout ce qu'ils vous disent, mais ne faites pas selon leurs actes, car ils disent et ne font pas... » (*Matth.* 23, 2-4) Il confond par avance tous ceux qui dénigrent les préceptes particuliers de la Loi et disent qu'ils proviennent d'un autre Dieu ou furent donnés par la propre autorité de Moïse. En effet, loin d'abolir la Loi donnée par Moïse, le Seigneur invite à l'observer « tant que dure Jérusalem ». Ce n'est donc pas la Loi qu'il condamne, mais l'attitude des anciens qui, tout en proclamant les paroles de la Loi, n'observent pas le plus grand commandement de la Loi : l'amour de Dieu et du prochain.

Une fois encore, le Seigneur reprend ici à son compte le blâme que leur adressait déjà Isaïe : « Ce peuple m'honore des lèvres, mais leur cœur est loin de moi ; c'est en vain qu'ils me rendent un culte, alors qu'ils enseignent des doctrines et des commandements d'hommes. » (*Is.* 29, 13) Ce n'est pas la Loi donnée par Moïse que

---

La même intention polémique le guide : si les gnostiques opposent le Père du Seigneur au Dieu de la Loi, ils s'engagent dans un processus à l'infini, qui les contraindra à inventer sans cesse de nouveaux Dieux.

1. A. Rousseau nous suggère de modifier comme suit la rétroversion grecque de ce passage, conformément au texte de la version latine : ... εἷς καὶ ὁ αὐτὸς δείκνυται νομοθέτης καὶ εὐαγγελιστής*, « ... la preuve est faite qu'il n'y a qu'un seul et même Auteur de la Loi et de l'Évangile ». Cf. Clément d'Alexandrie, *Strom.* III, 12, 83, 4 (*GCS*, p. 234) : Εἰ δὲ ὁ αὐτὸς νομοθέτης ἅμα καὶ εὐαγγελιστής, οὐ μάχεταί ποτε ἑαυτῷ.

condamnait alors le prophète, assure Irénée, mais les traditions que les anciens avaient forgées de toutes pièces et pour la défense desquelles ils rejetaient la Loi de Dieu.

Voilà pourquoi ils n'ont pas non plus reconnu son Verbe, comme le dit Paul : « Ils ne se sont pas soumis à la justice de Dieu : car le Christ est la fin de la Loi, pour la justification de tout croyant. » (*Rom.* 10, 3-4) Si le Christ, par sa venue, marque la fin de la Loi[1], c'est qu'il en était aussi l'Auteur en son principe, en tant que « Verbe », Parole de Dieu. En refusant d'obéir à cette Parole, les Juifs se sont condamnés à refuser le Christ, descendu à la fin pour nous justifier, lui qui, au principe, avait parlé à Moïse et était déjà descendu pour délivrer son peuple (*Ex.* 3, 7-8). Car, dès le principe, le Verbe s'était accoutumé à réaliser en figure ce qu'il accomplirait à la fin des temps : « monter et descendre pour le salut de ceux qui étaient molestés »[2].

Ainsi donc, pour Irénée, les préceptes particuliers de la Loi furent donnés, comme les deux plus grands commandements, par le Verbe lui-même pour le salut de l'homme. Sans doute ces préceptes-là finissent-ils avec la venue du Seigneur ; sans doute celui-ci demande-t-il de les observer « tant que dure Jérusalem », et ils se distinguent en cela des deux premiers commandements qui perdurent sous la nouvelle alliance ; mais il proviennent du même Dieu d'amour et sont déjà comme les degrés d'entrée dans la vie. C'est ce qu'Irénée va confirmer par une nouvelle parole du Seigneur.

« *Si tu veux entrer dans la vie, garde les commandements* » (*12, 5*).

Au jeune homme qui l'interrogeait sur les conditions de la vie éternelle le Seigneur répondit en effet : « Si tu veux entrer dans la vie, garde les commandements. » (*Matth.* 19, 17) Quels commandements ? Point d'autres que ceux du Décalogue : « Tu ne commettras pas d'adultère, tu ne tueras pas, tu ne voleras pas, tu ne porteras pas de faux témoignage, honore ton père et ta mère, et : Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (*Matth.* 19, 18-19. Cf. *Ex.* 20, 12-16 et *Lév.* 19, 18).

Ceci prouve que les commandements de la Loi étaient déjà comme

---

1. Irénée joue probablement ici sur les deux sens du mot τέλος* : le Christ est la « perfection » de la Loi et c'est pour cette raison qu'il en est aussi le « terme ».

2. Allusion à l'esclavage d'Israël en Égypte. Le Seigneur est alors descendu pour « libérer son peuple », signifiant ainsi qu'il reviendrait à la fin pour le libérer de l'esclavage du péché et de la mort où le maintenait Satan. Cf. IV, 7, 4.

« les degrés de l'entrée dans la vie »[1], puisque le Seigneur promet la vie éternelle à ceux qui les auront observés. Celle-ci n'est donc pas l'apanage des seuls privilégiés de la nouvelle alliance : elle constitue aussi l'héritage des Israélites fidèles aux préceptes mosaïques qui les mettaient déjà sur la trace du Christ.

Et celui-ci, loin d'enseigner à ceux qui le suivaient un autre Père, ou un autre Fils, ou un quelconque Plérôme d'Éons, leur apprend à observer les commandements prescrits par Dieu depuis le commencement. Ne propose-t-il pas au jeune homme riche de « distribuer ses biens aux pauvres » et de le « suivre », lui rappelant ainsi les deux plus grands commandements de la Loi qu'il n'avait pas encore vraiment observés[2] ? Car c'est en donnant ses biens aux pauvres qu'on détruit l'ancienne cupidité qui tient l'homme captif. Zachée l'a prouvé, lui qui donna la moitié de ses biens et reçut le salut[3].

Le noyau essentiel de la Loi de Moïse, le Décalogue, est donc indemne des accusations que lui portent Marcion et Valentin. Irénée vient de le prouver : loin de contredire l'Évangile, les préceptes essentiels de la Loi préparaient l'homme à la venue du Fils et constituaient comme les degrés de l'entrée dans la vie. Mais que deviennent ces mêmes préceptes lors de la venue du Seigneur ? Sont-ils « abolis », comme l'affirme Marcion, ou « complétés » parce qu'encore imparfaits, comme le croit Ptolémée ? Telle est la question qui se pose maintenant.

---

1. L'expression : « entrer dans la vie », utilisée en *Matth.* 19, 17, est reprise par Irénée sous la forme : « les degrés (βαθμοί*) de l'entrée dans la vie ». Il avait déjà utilisé une expression similaire en IV, 9, 3 : « Car il n'y a qu'un seul salut et qu'un seul Dieu ; mais, pour parachever l'homme, il y a des préceptes multiples, et nombreux sont les degrés (βαθμοί*) qui le mènent jusqu'à Dieu. » Il souligne, par cette expression, la lente maturation de l'entrée dans la vie, selon l'argument théologique de la croissance de l'homme qu'il oppose à ses adversaires pour leur prouver l'unité de l'histoire.

2. Pour les Valentiniens, le jeune homme riche est l'exemple parfait de l'homme « psychique » qui a observé tous les commandements du Démiurge (I, 8, 3). S'il en était ainsi, semble dire Irénée, le Seigneur ne lui aurait pas dit : « Garde les commandements » et ne lui aurait pas reproché son avarice. La pointe polémique serait donc la suivante : si ce jeune homme avait réellement observé la Loi, il aurait donné ses biens aux pauvres, ce qui lui aurait permis de « suivre le Christ ».

3. Déjà Valentin avait rapproché la figure du jeune homme riche, qui représentait l'homme « psychique », de celle de Zachée, qui figurait l'homme « pneumatique » (I, 8, 3. Cf. F. Sagnard, *La Gnose valentinienne*, p. 196-197, 404, 470). Irénée refuse de séparer l'humanité en deux classes d'hommes, et il se sert précisément de ces deux exemples pour illustrer l'égalité de l'homme devant l'appel de Dieu : « ... en parlant à un seul, c'est à tous qu'il parlait. » On perçoit, dans un cas tel que celui-ci, comment les thèses hérétiques ont pu susciter la facture de l'argumentation irénéenne.

Art. 2. — « *JE NE SUIS PAS VENU ABOLIR, MAIS ACCOMPLIR* » (*13, 1-3*)

« *Je ne suis pas venu abolir...* » (*13, 1*).

Irénée l'affirme d'emblée : les « préceptes naturels de la Loi », ceux-là mêmes que le Seigneur proposait au jeune homme riche comme les degrés de l'entrée dans la vie et qu'observaient, même avant le don de la Loi, ceux qui plaisaient à Dieu, ces préceptes-là, le Seigneur ne les a pas abolis, mais « étendus et accomplis » (*Matth.* 5, 17). Le chrétien fidèle à la parole du Seigneur se gardera désormais non seulement de l'adultère, du meurtre ou du faux serment, mais aussi de la convoitise, de la colère et de la duplicité (*Matth.* 5, 27-28 ; 21-22 ; 33-34.37)[1]. Loin d'abolir les précédents, comme le prétend Marcion, tous ces préceptes les accomplissent et les étendent, comme le dit encore le Seigneur : « Si votre justice ne dépasse pas celle des scribes et des Pharisiens, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux. » (*Matth.* 5, 20).

En quoi consiste ce dépassement ? D'abord, répond Irénée, « à croire non plus seulement au Père, mais aussi à son Fils dorénavant manifesté ». Ensuite, « à ne pas dire seulement, mais à faire », et « à se garder non seulement des actes mauvais, mais même de leur désir ». Ainsi, le surplus de justice qui est demandé aux chrétiens « enracine en nous les prescriptions de la Loi » et nous fait passer d'une observance concernant les actes à la purification du désir même qui les sous-tend. C'est ainsi que le Seigneur « accomplit et étend » les préceptes anciens.

Servitude et Liberté (*13, 2*).

Et cet accomplissement, explique Irénée, ne contredit pas la Loi. Car celle-ci n'avait d'autre raison d'être que d'éduquer un peuple qui s'était détourné de Dieu en son cœur et qui ne pouvait plus, de ce fait, le servir librement. Pour former l'âme de ce peuple ainsi devenu esclave[2], Dieu s'était vu en quelque sorte contraint de lui imposer des prescriptions extérieures et corporelles qui devaient amener l'âme, comme par des chaînes, à se soumettre à Lui : la Loi

1. Ces préceptes reprennent en effet la série de commandements que le Christ recommandait au jeune homme riche en IV, 12, 5 : « Tu ne commettras pas d'adultère, tu ne tueras pas, tu ne voleras pas, tu ne porteras pas de faux témoignage... » Seul, le commandement qui concerne le vol est passé sous silence.

2. Cf. IV, 14, 2-3 ; IV, 15, 1.

tendait ainsi à faire passer progressivement le peuple rebelle d'une observance extérieure et contrainte à l'amour intérieur dû au vrai Dieu et au prochain.

Le Christ, par sa venue, renverse la perspective. D'emblée il touche l'homme en ce qu'il est au plus intime de lui-même : il libère l'âme de la faute et l'invite à traduire cette liberté ainsi retrouvée jusque dans les actes du corps : de l'intérieur du cœur ainsi renouvelé peut jaillir une imitation de Dieu plus spontanée, dégagée des entraves de la Loi. Mais par le fait même, les préceptes de la liberté ne connaissent plus de limites : c'est un service total qu'ils requièrent de la part de ceux qui sont devenus les fils de la maison, et non plus un service partiel, tel que celui qu'ils rendaient lorsqu'ils n'étaient encore que des serviteurs et des étrangers. Voilà pourquoi le service de la liberté est « plus grand » que celui de la servitude : la prestation de l'homme libre ne connaît plus de limites et s'enracine dans une soumission au Roi plus personnelle, inspirée par la gratitude due au Libérateur. Mais aussi ce service est « plus glorieux », puisqu'il s'accomplit dans la liberté et est source d'une assurance plus grande auprès du Roi.

« *Je ne suis pas venu abolir...* » (*13, 3*).

Voilà pourquoi, répète Irénée, « le Seigneur nous a donné pour mot d'ordre, au lieu de ne pas commettre l'adultère, de ne pas même convoiter (*Matth.* 5, 27-28) ; au lieu de ne pas tuer, de ne pas même nous mettre en colère (*Matth.* 5, 21-22) ; au lieu de payer simplement la dîme, de distribuer tous nos biens aux pauvres (*Matth.* 19, 21) ». Et si désormais le chrétien aime non seulement ses proches mais aussi ses ennemis (*Matth.* 5, 43-44), s'il abandonne gracieusement son manteau à qui lui prend sa tunique (*Matth.* 5, 40), s'il consent deux mille pas supplémentaires à qui lui en impose mille (*Matth.* 5, 41), c'est pour témoigner de la liberté intérieure reçue du Sauveur qui suscite en lui la gratuité de l'amour. Il se configure ainsi à son Père qui fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons (*Matth.* 5, 45)[1], et il grandit dans la charité jusqu'à la vision de Dieu, source d'une gloire parfaite.

Tout cela, reprend Irénée, « n'était pas le fait de quelqu'un qui abolit la Loi, mais de quelqu'un qui l'accomplit et l'étend en nous. » (cf. *Matth.* 5, 17) Car telle est bien la caractéristique essentielle

1. La citation de *Matth.* 5, 45 revient six fois dans l'*Adversus haereses*. Elle illustre souvent la bonté de Dieu qui maintient l'homme dans l'être (IV, 36, 6) et qui, dans sa providence (V, 27, 1), lui donne le soleil et la pluie pour qu'il puisse se nourrir et se maintenir en vie (V, 2, 2 ; III, 25, 3). Elle souligne donc la bonté du Créateur qui ne fait acception de personne dans les dons qu'il prodigue à sa créature. C'est dans ce sens que la citation est alléguée ici, comme modèle de l'agir chrétien.

du service de la liberté : elle enracine en nous une piété et une soumission plus pleine à l'égard de notre Libérateur, et elle étend les préceptes de la Loi jusqu'à exiger de nous un don qui ne connaît plus de limite.

Ptolémée a donc raison d'affirmer que l'Évangile accomplit les préceptes du Décalogue et de comprendre dans ce sens la parole du Seigneur sur la colère, la convoitise et la duplicité (*Matth.* 5, 27-28 ; 21-22 ; 33-34.37)[1]. Irénée est d'accord avec lui sur ce point. Mais cela ne veut pas dire que le Décalogue était une Loi imparfaite qui avait besoin d'être complétée. Pour Irénée, cet accomplissement concerne surtout le cœur des chrétiens en qui s'intériorisent et se dilatent les préceptes de la Loi.

Après cette mise au point, il reste à situer les autres prescriptions légales qui sont venues s'ajouter au Décalogue primitif. Mais avant de poursuivre cette argumentation, Irénée va confirmer, par une nouvelle parole du Seigneur, ce qu'il a exposé jusqu'ici.

Art. 3. — « *JE NE VOUS APPELLE PLUS ESCLAVES, MAIS JE VOUS AI APPELÉS AMIS* » (*13, 4a*)

Il conclut en effet : « Ainsi donc, parce que tous les préceptes naturels sont communs à nous et à eux, ayant eu chez eux leur commencement et leur origine et ayant reçu chez nous leur accroissement et leur extension..., ces préceptes manifestent un seul et même Seigneur. Et celui-ci n'est autre que notre Seigneur, le Verbe de Dieu, qui a d'abord conduit les hommes à une servitude à l'égard de Dieu et qui a ensuite libéré ceux qui lui étaient soumis. Comme il le dit lui-même à ses disciples : ' Je ne vous appelle plus esclaves... ; mais je vous ai appelés amis... ' (*Jn* 15, 15). »

Celui qui dit maintenant : « Je ne vous appelle plus esclaves » est celui-là même qui jadis avait donné la Loi de servitude à son peuple. En sens inverse, le Verbe de Dieu qui, bien avant la Loi de Moïse, avait déjà récompensé la foi d'Abraham en l'acceptant pour ami (cf. *Jac.* 2, 23)[2], c'est le Seigneur en personne qui, doré-

1. Cf. Ptolémée, *Lettre à Flora*, 6, 1.

2. « Car c'est pour l'avoir suivi spontanément et sans chaînes, dans la générosité de la foi, qu'Abraham était devenu l'' ami de Dieu ' (cf. *Jac.* 2, 23). » Déjà en IV, 5, 4, Irénée avait décrit la foi d'Abraham en termes similaires : « Car, en Abraham, l'homme avait appris par avance et s'était accoutumé à suivre le Verbe de Dieu : Abraham suivit en effet dans sa foi le commandement du Verbe de Dieu, cédant avec empressement son fils unique et bien-aimé en sacrifice à Dieu. »

Mais on remarquera les notations supplémentaires qui servent ici à décrire la foi du patriarche. Il suit le Verbe « volontairement » (ἑκουσίως*) et « sans

navant manifesté, appelle à nouveau ses disciples « amis de Dieu » et leur octroie la grâce de la liberté.

Cette parole prouve donc l'unicité du Verbe de Dieu à travers toutes les grandes étapes de l'histoire, et elle confirme ce qu'Irénée a exposé dans les chapitres précédents sur l'accomplissement des préceptes naturels. Mais elle prépare aussi l'argumentation suivante, relative aux autres prescriptions légales. Car, pour bien les situer, Irénée commencera par montrer pourquoi Dieu demande à l homme de le servir : ce n'est pas pour Dieu lui-même, comme s'il avait besoin d'un service quelconque, mais pour le bien de l'homme, afin que celui-ci puisse devenir ami de Dieu et trouver ainsi son salut.

Art. 4. — *LE SERVICE DE DIEU POUR LE BIEN DE L'HOMME* (*13, 4b-14, 2*)

« *Je veux que là ou je suis, ils soient eux aussi...* » (*13, 4b-14, 1*).

Car, en définitive, pourquoi le Verbe de Dieu s'est-il acquis cette amitié d'Abraham[1] ? Ce ne fut pas à cause d'une indigence[2],

---

chaînes » (ἄνευ δεσμῶν*), dans la générosité de la foi (διὰ τὴν ἐλευθεριότητα τῆς πίστεως*). Cette description s'explique à la lumière de IV, 13, 2 : le Verbe de Dieu en « libérant » l'âme (ἐλευθερώσας*), apprend à suivre Dieu « sans chaînes » (ἄνευ δεσμῶν*) et à purifier le corps « volontairement » (ἑκουσίως*). L'interprétation qu'Irénée donne de la foi du patriarche reste donc semblable à elle-même, de IV, 5, 3 à 13, 4, tout en s'approfondissant et en s'enrichissant de développements nouveaux.

1. Les lignes 104-108 de IV, 13, 4 peuvent être rattachées à ce qui les précède, comme le propose Massuet, ou au chapitre suivant, comme le suggère A. Rousseau, *SC* 100, p. 536. Les deux options s'expliquent aisément. La première est sensible au fait qu'il est question d'Abraham jusqu'à la fin de IV, 13, 4 ; la seconde se fonde sur la structure du texte telle que l'offre l'arménien et, plus précisément, sur le parallélisme des trois phrases qui expriment la totale gratuité de l'amour de Dieu pour sa créature (cf. *SC* 100, p. 233, note 2 de la p. 539). Nous choisissons la seconde solution : en plus de l'argument littéraire que nous venons d'indiquer, on peut tabler sur le fait que la nouvelle parole du Seigneur (*Jn* 8, 58) est une « citation clé » introduisant un argument nouveau. Remarquons cependant que ces lignes sont étroitement reliées à ce qui les précède par les mots crochets *Abrahae amicitiam* faisant écho à *Abraham... amicus factus est Dei.*

2. Cette expression et d'autres semblables sont répétées à satiété dans ces chapitres et les suivants : IV, 14, 1.2.3 ; IV, 16, 4 ; IV, 17, 1 ; IV, 18, 1.3.6. Les auteurs des dissertations présentées par M. Jourjon, l'*Eucharistie*, p. 113 et note 22, notent avec justesse que « cette idée de l'inutilité des sacrifices » n'est pas nouvelle et « court dans la littérature primitive de l'Église enracinée dans la pensée juive de la diaspora ». Cf. Philon d'Alexandrie, *Spec. Leg.* 1, 271. Clément de Rome, *Cor.* 52, 1. Barnabé, *Ép.* 2, 1. Athénagore, *Supplique pour les chrétiens*, 13. *A Diognète*, 3, 4. Justin, I *Apol.* 13 ; *Dial.* 22, 1.

souligne Irénée, car il est parfait dès le principe, et il peut affirmer : « Avant qu'Abraham fût, Je suis. » (*Jn* 8, 58)[1] ; ce fut pour pouvoir, lui qui est bon, donner à Abraham la vie éternelle.

Et pourquoi, au commencement, a-t-il modelé l'homme ? Ce ne fut pas non plus par besoin, car, dès avant toute création, il « demeurait dans le Père » (cf. *Jn* 1, 1), distinct de lui et glorifié par lui, selon sa propre parole : « Père, glorifie-moi de la gloire que j'avais auprès de toi avant que le monde fût. » (*Jn* 17, 5) S'il créa l'homme, ce fut « pour avoir quelqu'un en qui déposer ses bienfaits ».

De même encore, pourquoi nous a-t-il commandé de le suivre ? Ce ne fut pas parce qu'il avait besoin de notre service, mais pour pouvoir nous procurer à nous-mêmes le salut.

Ainsi dès l'instant de la création jusqu'à l'appel de la nouvelle alliance, l'intention bienfaisante de Dieu est demeurée identique à elle-même à travers toutes les étapes de l'histoire : de même que la lumière ne reçoit rien de ceux qui sont illuminés par elle, ainsi Dieu ne reçoit rien non plus de ceux qui le servent, lui qui est parfait dès le principe ; mais à tous ceux qui le servent et le suivent il accorde ses bienfaits, comme la lumière illumine tous ceux qui demeurent en elle.

Si Dieu n'a besoin de rien, l'homme, en revanche, a besoin de la communion avec Dieu, de la vie, de l'incorruptibilité, de la gloire enfin, que seul Dieu peut donner à ceux qui le servent. C'est ce que manifeste le Seigneur, lorsqu'il dit à ses disciples : « Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, mais moi qui vous ai choisis » (*Jn* 15, 16), et lorsqu'il dit à son Père : « Je veux que là où je suis, ceux-là soient aussi, afin qu'ils voient ma gloire. » (*Jn* 17, 24) Il indique par là

Clément d'Alexandrie, *Strom.* VII, 3, 14, 6-15, 1. Cette notation est vraie. Mais il faut ajouter que ce thème est alors traité dans une polémique anti-juive. Les auteurs précités allèguent la perfection de Dieu « qui n'a besoin de rien » pour prouver, aux Juifs de leur temps, l'inutilité des sacrifices. Irénée utilise la même expression dans un contexte anti-gnostique et lui confère un sens beaucoup plus large et quelque peu différent. Il applique en effet l'expression non seulement aux sacrifices ou autres prestations de l'ancienne alliance, mais au service que l'homme rend à Dieu, depuis la création jusqu'au terme de l'histoire (cf. à ce sujet Annexe I).

1. Cette citation de *Jn* 8, 58, accompagnée de la suivante, *Jn* 1, 1, et de la notation d'Irénée sur le Verbe qui « demeure dans le Père », est importante pour préciser l'idée qu'Irénée se fait de la préexistence du Verbe. Que, dans la pensée d'Irénée, cette préexistence soit éternelle, c'est ce qu'admettent pratiquement tous les auteurs : P. Beuzart, *Essai*, p. 49-50 ; F. Vernet, « *Irénée* », col. 2442-2451 ; G. N. Bonwetsch, *Die Theologie*, p. 57-65 ; J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, II, p. 558-560 et 574-575 ; G. Wingren, *Man and the Incarnation*, p. 4, note 3 ; p. 18-19 et note 54 ; A. Bengsch, *Heilsgeschichte*, p. 94-95. Cependant, plus récemment, A. Orbe, *Hacia la primera teologia de la procesión del Verbo*, p. 114-143, a prêté à Irénée l'idée d'une préexistence, non pas éternelle, mais simplement *ante tempus* : le Verbe n'aurait été engendré par le Père comme personne distincte qu'avant la création et en vue de celle-ci. On trouvera la réfutation de cette thèse dans A. Rousseau, « La doctrine de saint Irénée », p. 5-42.

que ce ne sont pas les disciples qui le glorifient en le suivant, mais eux qui reçoivent de lui la gloire.

Et une fois encore, il ne s'agit pas d'un salut nouveau, car, constate Irénée, déjà Isaïe avait annoncé la gloire que Dieu désirait donner à ceux qu'il avait créés. N'avait-il pas décrit en termes imagés l'œuvre rédemptrice de Dieu qui allait rassembler sa postérité d'Orient et d'Occident et envoyer les vents du Sud et du Nord pour ramener des extrémités de la terre « ceux qu'il avait modelés et préparés pour sa gloire » (*Is.* 43, 5-7) ? Et le Seigneur ne reprend-il pas cette parole du prophète, lorsqu'il parle du « cadavre » autour duquel « seront rassemblés » les aigles ? N'est-ce pas évoquer le rassemblement dans la gloire de tous ceux qui seront morts dans le Christ ? Car, dans l'ancienne comme dans la nouvelle alliance, il n'y a qu'un seul salut, une seule gloire promise à tous ceux qui auront suivi le Seigneur, comme l'ont fait les disciples de l'Évangile.

La « symphonie du salut » (14, 2).

Telle est l'intention première et dernière de Dieu qui a présidé au déroulement des étapes salvifiques de l'ancienne alliance. Irénée les récapitule en quelques phrases lapidaires : « Ainsi, Dieu, dès le commencement, a modelé l'homme en vue de ses dons ; il a choisi les patriarches en vue de leur salut ; il formait d'avance le peuple, pour apprendre aux ignorants à suivre Dieu ; il préparait les prophètes, pour accoutumer l'homme, sur la terre, à porter son Esprit et à posséder la communion avec Dieu. » Toujours, c'était la même intention qui guidait son action : non pas recevoir quelque chose de sa créature, lui qui n'avait besoin de rien, mais « accorder sa communion à ceux qui avaient besoin de lui »[1]. Et Irénée d'expliquer : « pour ceux qui lui étaient agréables — comme Noé —, tel un architecte, il dessinait l'édifice du salut (*Gen.* 6, 13-16) ; à ceux qui ne voyaient pas, en Égypte, il servait lui-même de guide (*Ex.* 13, 21) ; aux turbulents dans le désert, il donnait une Loi pleinement adaptée (*Ex.* 20) ; à ceux qui entraient dans la bonne terre, il procurait l'héritage approprié (*Josué* 1) » ; enfin, pour les païens qui se convertissaient et revenaient vers le Père, tel le fils cadet de la parabole[2], il donnait en sacrifice son propre

1. A. Orbe, *Parabolas*, I, p. 191, note 159, pense qu'Irénée vise ici les prophètes. Nous ne le pensons pas. Le mot crochet *communio* relie cette proposition à la proposition précédente (*suam praebens communionem*), qui parle, non des prophètes, mais de toute l'humanité (*assuescens hominem portare Spiritum et communionem habere cum Deo*).

2. A. Orbe, *Parabolas*, I, p. 192, voit dans la mention du fils prodigue, non pas une allusion à l'entrée de la gentilité dans l'Église, mais une application morale universelle. Elle désigne « le chemin de la pénitence qui corrige les mauvaises voies humaines ». Mais Irénée ne cite qu'une autre fois cette parabole en IV, 36, 7 et ne lui donne pas ce sens. Il l'applique alors au rejet

Fils, comme fut immolé le veau gras, et il leur faisait présent de la meilleure robe, la vie éternelle (cf. *Lc* 15, 22-23)[1]. Ainsi, conclut Irénée, « de multiples manières[2], disposait-il le genre humain en vue de la symphonie du salut », car la voix de Dieu est « comme la voix de multiples eaux » (*Apoc.* 1, 15), et « multiples » sont les eaux de l'Esprit de Dieu, parce que riche et « multiple » est le Père. Mais à travers tout cela, depuis la création de l'homme jusqu'à la constitution de l'Église des nations, c'est toujours l'unique et même Verbe de Dieu qui accorde son assistance à ceux qui lui sont soumis « prescrivant à toute créature une Loi adaptée et appropriée ». Telle est depuis toujours l'action salvifique de Dieu dans l'histoire, et c'est à sa lumière que s'éclaire aussi le sens salvifique des multiples prescriptions de la Loi.

---

d'Israël, figuré par le fils aîné, et au salut accordé à la gentilité, représentée par le fils cadet (cf. *infra*, p. 219). A. Orbe, *Parabolas*, I, p. 197-199, interprète d'ailleurs, lui aussi, IV, 36, 7 de cette manière. Or, cette signification symbolique convient mieux à notre contexte qu'une parénèse morale. Il s'agit en effet du déroulement de l'histoire du salut et cette allusion à l'Église s'inscrit harmonieusement dans le prolongement de l'histoire du peuple d'Israël. Nous préférons donc ce sens.

Sur l'interprétation de l'expression *saginatum occidens vitulum*, comme figure du sacrifice du Christ en croix, cf. *SC* 100, p. 234, note 1 de la p. 545.

1. Après P. Siniscalco, « La parabola del Figlio Prodigo », p. 544, A. Orbe, *Antropologia*, p. 218 et note 126, et *Parabolas*, I, p. 194-197, voit dans la *prima stola* le vêtement de sainteté qui avait été perdu en Adam et que l'homme retrouve par le sacrifice du Christ. L'adjectif *prima* ferait donc penser à l'« état des origines ». L'auteur s'appuie sur III, 23, 5, où Irénée explique pourquoi Adam s'est confectionné un vêtement de feuilles après sa faute : « *Quoniam, inquit (Adam), eam quae habui ab Spiritu sanctitatis stolam amisi per inobaudientiam...* » Cf. *Parabolas*, I, p. 195. A notre sens, on ne peut rapprocher ces deux passages. Les contextes sont différents et l'expression comparée n'est pas la même : *stola* d'un côté, suggéré par *Gen.* 3, 21, et *prima stola* de l'autre, tiré de *Lc* 15, 22. En revanche il convient de rapprocher le passage que nous étudions de IV, 36, 7. Irénée y utilise la même expression, dans le même contexte de *Lc* 15, 22, et l'applique alors aux païens convertis, qui, contrairement au peuple d'Israël, reçoivent le salut. Cette interprétation nous paraît mieux convenir au contexte de IV, 14, 2. Irénée utilise en effet l'expression *primam stolam donans*, et non pas *restaurans* ou *restituens*, comme il le fait lorsqu'il décrit la rédemption comme un retour à l'état des origines. Le don de la « meilleure robe » est donc un don nouveau qui s'inscrit dans le prolongement des autres : la conduite au désert, la Loi, l'héritage de la terre promise. C'est une nouvelle allusion à l'Église des gentils, bénéficiaire du salut donné par le Christ, après le rejet d'Israël.

2. A. Rousseau nous suggère la correction suivante pour les lignes 57-58 de la rétroversion grecque : κατὰ πολλοὺς τρόπους ῥυθμίζων τὴν ἀνθρωπότητα... L'expression κατὰ πολλοὺς τρόπους* expliquerait la traduction arménienne (*sonibus*) qui comprend τρόπος au sens de « mode musical ». D'autre part, en V, 5, 1, le verbe grec ῥυθμίζειν, conservé par les *Sacra Parallela*, est traduit par le même doublet arménien que le verbe *componens* en IV, 14, 2, ligne 58. C'est donc une image musicale qu'utilise ici Irénée pour décrire les « multiples » manières dont Dieu se sert pour sauver l'humanité (cf. *SC* 100, p. 235, note 2 de la p. 545). On remarquera, dans le même sens, la fonction de mot crochet du substantif φωνή* et de ses composés. Ils relient l'une à

Art. 5. — *LA LOI DONNÉE A ISRAËL POUR SON BIEN (14, 3-16, 4a)*

En effet, de la fresque historique qu'il vient de dérouler devant nous, Irénée retient, dans cette nouvelle unité, la partie relative à la législation de l'ancienne alliance. Il va prouver qu'elle fut donnée par Dieu pour l'éducation de son peuple, afin de l'arracher à la faute et de le préparer à la venue de son Fils. Tel est le sens fondamental du service du culte, des prescriptions données par mode de concession, des pratiques données comme signes et du Décalogue lui-même. Ils préparent et adaptent peu à peu l'homme à la vie de liberté qui lui sera donnée par le Christ.

Le service du culte (14, 3-15, 1).

Voici tout d'abord le sens des lois concernant le « service du culte »[1]. Ce n'est pas par indigence que Dieu les impose à son peuple, insiste Irénée. Lui qui « a en lui toute odeur de suavité et toutes les fumées des parfums », que pourrait-il attendre de la fumée des sacrifices ? Les lois cultuelles ne visent pas à procurer un bien quelconque à Dieu, mais elles sont destinées à « éduquer un peuple toujours enclin à retourner aux idoles, en le disposant, par de multiples prestations, à persévérer dans le service de Dieu. » Elles ont, de la sorte, une valeur de signe, car, à partir d'une observance extérieure, elles orientent vers le culte intérieur dû au vrai Dieu. A ce titre, elles expriment l'appel du Seigneur qui invite l'homme à passer des choses terrestres aux célestes, des temporelles aux éternelles, des figuratives aux véritables, des charnelles aux spirituelles[2]. Elles le préparent ainsi à recevoir la grâce intérieure

---

l'autre la citation implicite de *Lc* 15, 25 sur la συμφωνία* du salut et celle de *Apoc.* 1, 15 sur la φωνή* de Dieu, semblable à la voix de multiples eaux (φωνὴ ὑδάτων πολλῶν*). Nouvelle manière de présenter l'unité de l'histoire dans la diversité de ses étapes.

1. L'expression *lege statuebat* (ἐνομοθέτει* : irarm.) reprend, sous forme de mot crochet, la phrase *aptam legem* (νομοθεσίαν*) *conscribens* du chapitre précédent (14, 2). D'après le contexte, la loi sur la *deservitio* comprend tout ce qui concerne le service du culte, depuis la construction du Temple jusqu'aux purifications légales.

2. Irénée exprime ici le rôle éducatif des lois cultuelles par une série d'expressions qui dessinent un mouvement de croissance (*per ea quae erant secunda ad prima vocans*), qui, à la fois, fait progresser l'homme jusqu'à Dieu (*per temporalia ad aeterna... et per terrena ad caelestia*) et intériorise en lui la vie divine (*per typica ad vera... et per carnalia ad spiritalia*). Ainsi, Dieu s'adapte à un peuple encore grossier, toujours enclin à retourner aux idoles, en lui imposant des prestations extérieures et serviles, adaptées à sa faiblesse (cf. IV,

de la liberté qui sera donnée lors de la venue du Christ.

Mais elles remplissent aussi un rôle prophétique[1]. Car les prescriptions concernant le Temple, le choix des Lévites, les sacrifices et les oblations ont été faites selon le modèle des choses vues par Moïse sur la montagne (*Ex.* 25, 40). Elles sont par là une « préfiguration des choses à venir »[2], une figure du Christ (*I Cor.* 10, 4) et de l'Église qui inaugurent la fin des temps (*I Cor.* 10, 11)[3].

Et ces deux fonctions des prescriptions cultuelles, l'éducation au service de Dieu et la prophétie du futur, sont étroitement reliées : c'est « par des figures », précise Irénée, que les Israélites « apprenaient à craindre Dieu ». C'est aussi en obéissant aux préceptes de la Loi qu'ils pouvaient y découvrir une figure des réalités célestes et de la venue du Seigneur. L'obéissance aux commandements est donc la condition essentielle de la connaissance prophétique : sans elle, les préceptes du culte perdent leur portée figurative.

Mais pourquoi un cérémonial si compliqué était-il nécessaire pour servir Dieu ? A cause de la faute d'Israël au désert. Irénée le prouve en rappelant la situation primitive du peuple : « au début », lorsque Dieu donna le Décalogue à Moïse, il « n'ajouta rien » (*Deut.* 5, 22) aux dix paroles de la Loi, et le Seigneur lui-même recommandait encore à ceux qui voulaient le suivre de garder les commandements (*Matth.* 19, 17)[4]. Mais, lorsqu'au désert les Juifs adorèrent un veau, « désirant être esclaves plutôt que libres », lorsque « leurs yeux suivirent la convoitise de leur cœur » (*Éz.* 20, 24-25) et qu'« ils

---

9, 1). C'est une nouvelle illustration du pourquoi des choses temporelles et éternelles, appliquée ici aux préceptes cultuels (cf. I, 10, 3 ; IV, 4, 3 ; V, 13, 1). Voir *supra*, p. 61, note 1.

1. Pour les Valentiniens aussi, certains préceptes de la Loi comme « les prescriptions relatives aux sacrifices, à la circoncision, au sabbat, aux jeûnes, à l'agneau pascal, aux pains sans levain, etc... » sont des symboles des « réalités spirituelles » ; mais ces dernières ne sont pas autre chose que les réalités du Plérôme. Cf. Ptolémée, *Lettre à Flora*, 5, 8-9, *SC* 24bis, p. 63-65 et p. 37-41. Il en est de même pour la construction du Temple et la décoration des vêtements sacerdotaux qui signifient la « Tétrade primitive » (*Adv. Haer.* I, 18, 2). De même encore, les douze pierres précieuses du pectoral des prêtres figurent « la Dodécade en laquelle s'est produit le mystère de passion de déchéance » (I, 18, 1). Irénée a déjà prouvé le caractère fantaisiste de ces spéculations en II, 24, 3 et il y reviendra en IV, 19, 1.

2. Pour Irénée, ces « choses à venir » désignent à la fois la venue du Christ (cf. *I Cor.* 10, 1 en IV, 11, 3), les réalités de l'Église et celles du royaume (*I Cor.* 10, 11 en IV, 11, 3. Voir aussi IV, 11, 1 ; IV, 19, 1 ; IV, 32, 2). Bref, elles figurent les événements de l'histoire du salut et non les avatars d'un Plérôme illusoire.

3. Irénée citera une nouvelle fois *I Cor.* 10, 1-12, dans un contexte différent, en IV, 27, 3. En donnant une eau charnelle, le rocher symbolise le Christ qui donnera l'eau du baptême pour vivifier l'homme et l'arracher à la mort.

4. Cet argument a déjà été proposé en IV, 12, 5 : puisque le Christ reprend à son compte les commandements du Décalogue, il est manifeste qu'il vient au nom du Dieu qui a donné la Loi.

retournèrent de cœur en Égypte » (*Act.* 7, 38-43), « alors Dieu les livra au service des armées du ciel », en leur imposant toutes les prescriptions cultuelles[1]. Celles-ci étaient bien incapables de rendre au peuple la vie (*Éz.* 20, 24-25), mais elles le domptaient de l'extérieur, en lui rappelant sans cesse, par l'intermédiaire d'observances charnelles, le culte intérieur dû à l'unique vrai Dieu.

C'est aussi parce qu'Israël était « un peuple à la nuque raide » que Dieu « se détourna de lui » (cf. *Act.* 7, 42) et lui envoya un ange pour le conduire en terre promise, car lui-même ne peut marcher qu'avec des hommes libres. C'est ce qu'il signifiait à Moïse en lui disant : « J'enverrai devant toi mon ange ; car je ne monterai pas avec toi, parce que tu es un peuple à la nuque raide. » (*Ex.* 33, 2-3) Comme les préceptes cultuels, cet ange était lui aussi un intermédiaire entre Dieu et le peuple rebelle aux préceptes du Décalogue.

Les prescriptions données par concession (15, 2).

Sans doute Irénée pouvait-il motiver de cette manière les prescriptions cultuelles qui vinrent grossir le Décalogue primitif. Mais en était-il de même pour d'autres préceptes qui semblent en contradiction flagrante avec lui, telle la loi sur le divorce donnée par Moïse (*Deut.* 24, 1) ? Celui-ci n'a-t-il pas permis de désunir en certains cas ce que Dieu lui-même avait uni ? Et n'est-ce pas l'indice d'une double législation, l'une issue de Dieu, et l'autre, concédée par Moïse à l'encontre de la première ? Ptolémée l'affirmait en s'appuyant sur la réponse du Seigneur aux Pharisiens qui l'interrogeaient à ce sujet : « C'est à cause de votre dureté de cœur que Moïse vous a permis de répudier vos femmes, mais au commencement il n'en fut pas ainsi. » (*Matth.* 19, 8)[2] Marcion lui aussi prenait appui sur la même parole pour prouver l'existence de deux Dieux : comment une loi contenant des préceptes qui permettent le divorce pouvait-elle provenir du Père de notre Seigneur qui rappelle le commandement originel de l'unité ? Autre est donc le Dieu de la Loi, autre le Père du Christ.

Irénée répond d'un mot à ses adversaires. Tout comme les prescriptions cultuelles, la loi sur le divorce fut donnée par Dieu à cause de

1. Selon Irénée, le peuple d'Israël s'était fourvoyé dans l'idolâtrie durant son séjour en Égypte (IV, 17, 3). Il avait transgressé par le fait même le premier commandement de la Loi (IV, 16, 3). L'esclavage matériel auquel il était soumis devient, dans cette perspective, le symbole de la soumission intérieure aux dieux autres que Yahvéh. Le départ d'Égypte est, dès lors, interprété comme une libération du polythéisme et un retour au culte du vrai Dieu (IV, 17, 3). A la lumière de cette interprétation de l'Exode, Irénée voit ici, dans le désir du peuple de revenir en Égypte, un retour au culte des idoles dont le veau d'or est le signe.

2. Cf. Ptolémée, *Lettre à Flora*, 4, 6-8.

la « dureté de cœur » d'Israël[1]. Le Seigneur lui-même l'enseigne : « Moïse vous l'a permis à cause de votre dureté de cœur, mais au commencement il n'en fut pas ainsi. » (*Matth.* 19, 8)

Loin donc de reporter sur Moïse l'initiative de cette Loi, le Seigneur l'a disculpé, témoignant par sa réponse qu'il était bien ce fidèle « serviteur » que Dieu lui-même avait reconnu comme tel (cf. *Nomb.* 12, 7)[2]. Il n'y a donc pas lieu d'opposer une prétendue Loi de Moïse à celle de Dieu, comme le veut Ptolémée, car, en édictant les clauses sur le divorce, Moïse ne faisait qu'exprimer l'intention même de Dieu vis-à-vis de son peuple. D'autre part, faisant allusion à la Loi des origines, le Seigneur a reconnu pour unique vrai Dieu celui qui, au commencement, avait créé l'homme et la femme dans l'unité : il est donc absurde de vouloir distinguer le Dieu Créateur et le Père de notre Seigneur, comme le prétend Marcion.

D'ailleurs, demande encore Irénée, pourquoi dénigrer le Dieu de l'ancienne alliance à cause de concessions de cet ordre ? Les apôtres n'agissent-ils pas de la même manière sous la nouvelle alliance ? Paul n'accorde-t-il pas aux chrétiens de vivre avec leur conjoint, même si ce dernier est incroyant (*I Cor.* 7, 12) ? Ne concède-t-il pas les relations entre conjoints à cause de l'« incontinence » de certains (*I Cor.* 7, 6) ? Il ne faut donc pas s'étonner des concessions accordées dans la Loi : elles étaient données pour l'utilité du peuple, comme les conseils de Paul le sont pour celle des chrétiens.

En quoi étaient-elles utiles ? Sur ce point encore, Irénée se sépare de Ptolémée. Selon ce dernier, ces prescriptions remplaçaient les préceptes du Décalogue : elles empêchaient les Israélites « de tomber dans une injustice plus grande et de se perdre tout à fait »[3]. Pour Irénée au contraire, loin d'être un « moindre mal », elles avaient une signification positive : elles devaient « attirer » le peuple, le séduire par leur relative facilité, pour que, grâce à elles, il pût « mordre à l'hameçon sauveur du Décalogue », y rester « accroché » et apprendre à aimer Dieu de tout son cœur (cf. *Deut.* 10, 12). Ces concessions étaient donc comme le degré le plus accessible d'une progression qui devait, peu à peu, conduire Israël à la pratique du premier commandement du Décalogue : l'amour de Dieu.

Mais les gnostiques objectent encore : une Loi qui admet tant de

---

1. L'expression *durae cervicis*, tirée de *Ex.* 33, 2-3, est rappelée à la ligne 42 (*propter duritiam illorum*), qui annonce la citation de *Matth.* 19, 7-8 (*propter duritiam cordis vestri*), centre de ce chapitre consacré aux prescriptions concédées à cause de l'endurcissement d'Israël. L'argument sera repris à la ligne 50 (*duros et non subjectos*) et à la ligne 63 (*ut non obdurati*). C'est toujours la même méthode d'exégèse qui est mise en œuvre.

2. L'expression *servus fidelis* est en effet suggérée par le livre des *Nombres* : « Οὐχ οὕτως ὁ θεράπων μου Μωυσῆς ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ μου πιστός ἐστιν. » (*Nombr.* 12, 7) Ce témoignage a déjà été cité par Irénée en III, 6, 5.

3. Cf. Ptolémée, *Lettre à Flora*, 4, 6-8.

faiblesse n'est-elle pas le reflet de la « faiblesse » du Dieu qui l'a promulguée ? Que ceux qui raisonnent ainsi, répond Irénée, se souviennent que, même dans l'Église, « beaucoup sont appelés, mais peu sont élus » (*Matth.* 22, 14). Sans doute Dieu sauvegarde-t-il la liberté de l'homme, mais il n'est pas si « faible » qu'il ne juge avec équité ceux qui lui auront désobéi et qu'il ne couronne d'incorruptibilité ceux qui auront cru en lui[1]. La « faiblesse » des prescriptions données par miséricorde ne doit donc pas faire perdre de vue la justice du Dieu qui les promulgue.

Telle est donc la raison d'être des préceptes donnés par concession. Mais comment justifier les autres observances, non plus éthiques ou cultuelles, mais figuratives celles-là, telles la circoncision et le sabbat ?

Circoncision et Sabbat (16, 1-2).

Ptolémée classait ces pratiques, parmi d'autres similaires, dans la partie typique ou symbolique de la « Loi de Dieu », celle qui avait été « établie à l'image des réalités spirituelles et transcendantes »[2]. Quelles sont ces dernières ? Certainement les réalités intérieures, telles que la circoncision du « cœur spirituel » et l'abstention des « œuvres mauvaises »[3], mais probablement aussi les réalités supérieures du Plérôme[4]. De toute façon, il s'agit de réalités qui ont été révélées seulement lors de la venue du Seigneur, qui a changé le sens des observances anciennes et leur a donné une signification différente[5]. Contre cette perspective, Irénée va prouver que, dès l'ancienne alliance, ces réalités étaient à la fois des

1. Nous retrouvons ici cette mise en garde adressée par le pasteur à ceux qui nient la liberté, les règles de la vie morale et le juste jugement de Dieu (cf. IV, 2, 4). L'affirmation sur le « libre arbitre » de l'homme et l'« exhortation de Dieu » fait allusion à la doctrine des Valentiniens sur les deux classes d'hommes, les uns naturellement bons et les autres mauvais par nature (cf. IV, 4, 3. Voir *supra*, p. 60, note 1). Irénée y reviendra plus longuement en IV, 37, 1-2.

2. Cf. Ptolémée, *Lettre à Flora*, 5, 8-9.

3. Cf. Ptolémée, *Lettre à Flora*, 5, 11-12.

4. Cf. Ptolémée, *Lettre à Flora*, *SC* 24bis, p. 37-41. Irénée nous a conservé une indication qui va dans le même sens : « Et ils prétendent encore que la circoncision qui se fait le huitième jour manifeste la circoncision de l'Ogdoade supérieure. » (*Adv. haer.* I, 18, 3)

5. Cf. Ptolémée, *Lettre à Flora*, 5, 9. Pour Ptolémée, les rites paraissent n'avoir de « signification » que parce qu'ils « symbolisent » les réalités spirituelles et celles du Plérôme révélées lors de la venue du Seigneur. Il s'agit alors d'un contenu nouveau qui remplace l'ancienne signification. On voit le parti que les Valentiniens pouvaient tirer de pareille interprétation pour prouver l'existence de deux Dieux : autre le Dieu qui a donné les pratiques de l'ancienne alliance, autre celui qui les abolit et donne aux mots anciens un contenu nouveau.

« signes » et des « figures » annonçant déjà la Loi de l'Évangile[1].

Des signes tout d'abord. Dieu l'avait déjà clairement indiqué à Moïse, en lui rappelant que la circoncision avait été donnée « en signe d'alliance » entre lui et son peuple (*Gen.* 17, 9-11)[2]. Elle était en effet destinée, au plan charnel, à distinguer la race d'Abraham ; mais elle « signifiait » aussi, au plan spirituel, le culte dû au vrai Dieu. Les sabbats eux aussi servaient de « signe » entre Yahvéh et les Israélites (*Ex.* 31, 13) pour qu'ils restent fidèles à l'unique vrai Dieu, « le Seigneur qui les sanctifie » (*Éz.* 20, 12). Dès l'Ancien Testament, ces pratiques avaient donc un sens par la réalité qu'elles signifiaient : la soumission au Dieu de l'alliance. Il n'a donc pas fallu attendre la venue du Seigneur pour qu'elles trouvent leur signification, et celle-ci est demeurée identique dans l'Évangile.

Mais elles avaient aussi un sens figuratif : « donnés par un sage Artisan », précise Irénée, ces signes n'étaient pas vides de symbole ni de signification. Que symbolisaient-ils donc ? La circoncision charnelle préfigurait la « circoncision spirituelle », celle qui serait donnée, dans le Christ, par le baptême (*Col.* 2, 11)[3]. Déjà le prophète l'annonçait par ces mots : « Circoncisez la dureté de votre cœur » (*Deut.* 10, 16), rappelant ainsi le motif de la circoncision. Comme les autres prescriptions de la Loi, elle avait été donnée en prévision de l'endurcissement d'Israël, pour lui apprendre à rejeter la faute et à se préparer à la venue du Christ.

Il en était de même du sabbat : il rappelait au peuple la persévérance dans le service de Dieu (cf. *Ps.* 43, 23) qui serait pleinement

---

1. Irénée distingue en effet la valeur de « signe » de la circoncision et du sabbat et leur portée « figurative » ou symbolique. En tant que signes, ils rappellent à Israël les exigences de la Loi (IV, 16, 1, lignes 1-12 ; IV, 16, 2, lignes 29-48). Comme symboles, ils préfigurent les réalités de la nouvelle alliance (IV, 16, 1, lignes 13-28).

2. Le même verset de *Gen.* 17, 10, cité par *Act.* 7, 7, est commenté par Irénée en III, 12, 11 : « Un seul et même Dieu, qui... a rappelé d'Égypte sa descendance conservée d'une façon visible grâce à cette circoncision — car c'est comme un signe que Dieu la leur avait donnée, pour qu'ils ne fussent pas semblables aux Égyptiens. » La circoncision fut donc donnée anticipativement à Abraham, comme une marque distinctive, pour qu'Israël ne devienne pas semblable aux Égyptiens. Il s'agit d'abord d'une différence physique, et c'est là le sens charnel de la circoncision. Mais à la lumière de IV, 15, 1 : « Mais quand ensuite ils se tournèrent vers la fabrication d'un veau et revinrent de cœur en Égypte... », relié à IV, 16, 3 : « Mais lorsque cette justice et cet amour envers Dieu furent tombés dans l'oubli et se furent éteints en Égypte... », nous comprenons le sens profond de la circoncision : elle devait empêcher Israël de se tourner vers les dieux égyptiens et d'oublier l'amour du vrai Dieu. Tel est le sens des trois citations scripturaires qu'Irénée allègue ici et qui, toutes, font allusion au « signe » de l'alliance conclue entre Dieu et son peuple (*Gen.* 17, 9-11 ; *Éz.* 20, 12 ; *Ex.* 31, 13).

3. Irénée ne cite ici que la première partie du verset paulinien (*Col.* 2, 11). Mais au verset suivant, Paul explique que la circoncision « non faite de main d'homme » est celle que reçoit le chrétien au baptême en étant plongé dans la mort et la résurrection du Christ.

réalisée par les chrétiens devenus tout le jour « brebis de sacrifice » (*Rom.* 8, 36)[1] et consacrés dans la foi par l'absence d'avarice[2]. Il manifestait aussi le repos promis à celui qui persévérerait dans l'obéissance, c'est-à-dire le royaume du Christ[3]. Ainsi, tout en signifiant pour Israël le culte du vrai Dieu, la circoncision et le sabbat préfiguraient la foi de l'Église en marche vers le royaume. Au lieu de symboliser un Plérôme illusoire, ces pratiques figuraient donc les dons de grâce que Dieu accorderait à son peuple : la justification par la foi et la royauté éternelle.

Mais en eux-mêmes, explique Irénée, ces signes étaient bien incapables de donner la vie. S'ils n'étaient accompagnés de la soumission intérieure à Dieu, ils demeuraient stériles et ne pouvaient procurer la justice. Abraham et les justes qui vécurent avant lui ne furent-ils pas justifiés avant que la circoncision existât ? De même Lot, Noé et Énoch plurent à Dieu et reçurent le salut, alors qu'ils n'étaient pas circoncis. Et encore, les patriarches qui vécurent avant Moïse, c'est-à-dire avant la promulgation de la loi du repos sabbatique, furent justifiés sans cette pratique, comme le confirme Moïse lui-même dans le *Deutéronome* en parlant de l'alliance signifiée par le sabbat : « Ce n'est pas avec vos pères que le Seigneur a conclu cette alliance mais avec vous-mêmes. » (*Deut.* 5, 2-3) C'était donc bien l'attitude intérieure vis-à-vis de Dieu qui justifiait l'homme, et les pratiques n'avaient d'autre raison d'être que de rappeler au peuple rebelle l'intériorité de cœur nécessaire pour plaire à Dieu.

Ainsi donc, tout comme les préceptes cultuels et les lois accordées par concession, la circoncision et le sabbat furent donnés en raison

---

1. La pointe de la citation porte sur l'extension du sabbat à « tout le jour », c'est-à-dire à « tout le temps de notre foi ». Sous la nouvelle alliance, il ne s'agit plus seulement d'être au « service de Dieu » (λειτουργοῦντες* : IV, 16, 1, ligne 23 de la rétroversion) un jour de la semaine, comme les prêtres lévitiques qui accomplissaient le « service du Seigneur » (κυριακὰς... λειτουργίας* : IV, 8, 3, lignes 84-85 de la rétroversion) ce jour-là, mais de persévérer dans le service de Dieu « tout le temps » (cf. II, 22, 2 et *Dém.* 96).

2. Négativement, le sabbat signifie, déjà pour les Juifs et plus encore pour les chrétiens, « l'absence d'avarice ». C'est une allusion au repos sabbatique qui prohibait « toute œuvre servile, c'est-à-dire tout gain réalisé par le commerce et par toute autre industrie terrestre » (IV, 8, 2). Ce repos rappelle donc le détachement des richesses. Pour le chrétien, cette pauvreté de cœur s'exprime dans le refus de « posséder ou d'acquérir des trésors sur la terre ». Comme les prêtres de Lévi, ils n'ont sur terre aucun autre héritage que celui du Seigneur (IV, 8, 3) parce qu'ils ont tout donné « à son service » (IV, 30, 3), pareils à la pauvre veuve qui jette tout son avoir dans le trésor de Dieu (IV, 18, 2. Cf. *Dém.* 96). Tous ces textes sont en parfaite harmonie les uns avec les autres et révèlent la profonde continuité de pensée d'Irénée.

3. Le sabbat a été institué en souvenir du « repos » que prit Dieu après avoir travaillé à la création du monde (V, 33, 2). Il symbolise ainsi le « repos » des justes dans le royaume du Christ : ils n'auront plus à accomplir « aucun travail pénible » et seront invités « à la table préparée par Dieu » (V, 33, 2. Cf. V, 34, 3 et IV, 20, 10). Ce repos sera donné durant le septième millénaire, qui était préfiguré par le septième jour de la semaine, jour du sabbat (V, 28, 3).

de la faute d'Israël. Est-ce aussi le sens du Décalogue ? Ou faut-il voir en lui, comme le propose Ptolémée, une loi entièrement pure bien qu'incomplète encore[1] ?

Le Décalogue (16, 3-4a).

Irénée répond en situant le Décalogue par rapport à l'époque des patriarches : pourquoi le Décalogue n'a-t-il pas été donné aux pères ? « Parce que la Loi n'a pas été établie pour le juste » (*I Tim.* 1, 9). Or, les patriarches étaient justes, puisqu'ils aimaient Dieu dans leur cœur et leur âme (cf. *Deut.* 6, 5) et s'abstenaient de toute injustice envers le prochain (cf. *Lév.* 19, 18)[2]. Ils possédaient donc le « contenu du Décalogue » (cf. *Rom.* 2, 15) inscrit en eux et n'avaient pas besoin d'une Écriture pour le leur rappeler[3] : ils étaient justifiés sans lui.

Mais vint un temps où cette justice des origines se perdit en Égypte. Alors se manifesta le grand amour de Dieu pour son peuple. Il chercha à le sauver presque malgré lui, en inventant de nouvelles manifestations de sa présence pour le ramener à l'amour et à la vie. Ce furent les événements de l'Exode : l'appel de Moïse, la sortie d'Égypte, les châtiments imposés aux insoumis, la manne donnée « en nourriture spirituelle »[4], le don du Décalogue enfin, autant de signes de la « philanthropie » divine donnés pour que l'homme redevienne le disciple et le sectateur de Dieu, vivant dans le respect de son Créateur, attaché à la parole de Celui qui le nourrit et lui prescrit l'amour et la justice. Le Décalogue fut donc accordé, lui aussi, à cause de la faute du peuple. Loin d'être incomplet, puisque Dieu ne sollicitait rien de plus[5], il était déjà signe de salut et préparait l'homme à l'amour de Dieu et du prochain.

---

1. Cf. Ptolémée, *Lettre à Flora*, 5, 3.

2. Irénée relie ici intentionnellement les deux plus grands commandements de la Loi, comme il l'avait fait en IV, 12, 2-3. En les pratiquant d'instinct, les patriarches observaient « l'essentiel de la Loi » et n'avaient pas besoin d'un rappel oral ou écrit de ses exigences.

3. Nous comprenons l'expression *virtus* (δύναμις*) *Decalogi* à la lumière de l'expression similiare utilisée par Irénée en I, 10, 2 : *virtus* (δύναμις) *traditionis*. Il s'agit du « contenu » du Décalogue, auquel les patriarches étaient spontanément fidèles, sans avoir besoin du rappel extérieur d'une parole ou d'un texte écrit.

4. Cette expression, tirée de *I Cor.* 10, 3-4, est expliquée par la citation qui suit : « L'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu » (*Deut.* 8, 3). Irénée résume cette parole divine dans « l'amour envers Dieu » et « la justice à l'égard du prochain » qui forment l'essentiel du Décalogue. C'est en effet en observant ces deux commandements que l'homme trouvera la nourriture de vie.

5. Nous adoptons la restitution : ἀλλ' οὐδὲν προσέχρηζεν ὁ Θεὸς παρ' αὐτοῦ* (lignes 71-72 de la rétroversion). De même, dans la phrase suivante, nous supposons la restitution: οὐδὲν γάρ, καθὼς προέφαμεν, προσέχρηζε παρ' αὐτῶν*.

Et pourquoi Dieu « n'ajouta-t-il rien » aux dix commandements de la Loi (*Deut.* 5, 22) ? Pourquoi ne sollicita-t-il rien de plus que de l'aimer et de le servir « de tout son cœur et de toute son âme » (*Deut.* 10, 12) ? Parce que seul le service de Dieu pouvait apporter à l'homme ce qui lui manquait : l'amitié de Dieu et, en elle, la gloire de Dieu (cf. *Rom.* 3, 23) et la vie, comme le dit Moïse : « Choisis la vie afin de vivre..., en aimant le Seigneur ton Dieu..., car c'est cela qui est ta vie et la longueur de tes jours » (*Deut.* 30, 19-20)[1].

Nous sommes loin de la pensée de Ptolémée sur le Décalogue. Il le disait « imparfait », « devant être complété par un autre », et en déduisait qu'il ne pouvait provenir du Père parfait. Irénée, au contraire, insiste sur la perfection relative du Décalogue, auquel Dieu « n'ajoute rien », et qui prépare l'homme à la gloire de Dieu et à la vie éternelle. Il provient donc bien du seul et unique Dieu annoncé par Jésus-Christ. Est-ce à dire que la venue charnelle du Seigneur est sans effet ? Non, et c'est précisément la destinée de la Loi sous la nouvelle alliance qu'Irénée va décrire dans la conclusion de cette section.

Art. 6. — *CONCLUSION : L'ÉVANGILE, ACCOMPLISSEMENT DE LA LOI (16, 4b-5)*

Cette conclusion se déroule selon un raisonnement cyclique, facilement perceptible. Irénée traite d'abord de l'accomplissement des paroles du Décalogue ; puis il passe à l'abolition des préceptes de la servitude ; il revient enfin à l'accroissement des préceptes naturels codifiés dans le Décalogue.

Les « paroles du Décalogue » se distinguent des autres parties de la Loi par trois notes qui leur sont propres : elles furent données pour tous, par le Seigneur lui-même, pour préparer l'homme à la vie[2]. Ces caractéristiques expliquent la permanence du Décalogue dans la nouvelle alliance. Les « paroles » écrites au Sinaï ne furent

---

Pour la justification de ces restitutions, cf. *SC* 100, p. 238, note 1 de la p. 569. L'expression οὐδὲν προσέχρηζεν* (= «il ne sollicitait rien de plus») joue donc ici le rôle de mot crochet reliant IV, 16, 3 et IV, 16, 4 : elle formule la question centrale traitée dans ce chapitre.

1. Depuis la dernière citation de IV, 16, 2, qui annonçait ce développement consacré au Décalogue, Irénée n'a plus cité, comme textes de l'Ancien Testament, que des extraits du *Deutéronome*. Ceci s'explique aisément : le *Deutéronome* est en effet pour Irénée la récapitulation de toute la Loi (IV, 2, 1). Il est donc particulièrement bien adapté pour appuyer une démonstration de la valeur du Décalogue.

2. Irénée considère donc ici les dix paroles de la Loi inscrites par Dieu lui-même sur les tables de pierre au mont Sinaï (cf. *Dém.* 26).

pas abolies par la venue du Christ. Dieu ne se contredit pas lui-même. Mais, comme il les avait écrites « pour préparer l'homme à la vie »[1], il les a étendues et accrues aux dimensions de cette vie qu'il nous a donnée par son Fils[2].

Contrairement au Décalogue, les « préceptes de la servitude » furent imposés, non plus à tous et directement par Dieu lui-même, mais au « peuple » seulement et par l'intermédiaire de Moïse. Ils ne pouvaient, à proprement parler, « préparer l'homme à la vie » ; ils ne pouvaient que l'« éduquer », en le ramenant de sa faute à l'observance du premier commandement[3]. Ils étaient donnés comme des « signes » de la liberté future. Lorsque les temps nouveaux rendraient la liberté en plénitude, les signes annonciateurs pourraient disparaître. Voilà pourquoi, contrairement au Décalogue, les préceptes de la servitude furent abolis par le Seigneur.

En revanche, répète une dernière fois Irénée, le Seigneur « a accru les préceptes naturels, accordant aux hommes, avec libéralité, de connaître Dieu comme Père par l'adoption et de l'aimer de tout leur cœur... » Il a donc libéré notre âme du joug du péché[4] et l'a transformée par la grâce de l'adoption. D'esclaves faisant face à leur Seigneur, nous voici redevenus des fils s'adressant à leur Père[5].

Une conséquence nouvelle découle de cette perspective. Les gnostiques opposaient la crainte éprouvée par la créature face au Dieu de l'ancienne alliance à la confiance inspirée par la miséricorde du Père[6]. Certains Valentiniens poussaient cette opposition jusqu'à nier la nécessité de tout effort éthique[7]. Irénée refuse une fois encore, à la fin du présent chapitre, d'établir une telle séparation entre la crainte et l'amour. En faisant des esclaves ses propres fils et en dilatant en eux les préceptes naturels de la Loi, le Seigneur

---

1. Irénée avait déjà utilisé une expression similaire en IV, 16, 3 : *praestruens hominem per Decalogum in suam amicitiam...*, et déjà en IV, 12, 5 : *Lex praedocuit hominem sequi Christum ... velut gradus proponens praecepta legis introitus in vitam volentibus sequi eum...* » Ceci révèle, une nouvelle fois, sa constance, jusque dans les expressions utilisées.

2. Le Seigneur ne s'est pas contenté de reprendre à son compte les « paroles » du Décalogue, mais il les a répétées en les étendant. Nous avons ici une reprise du long développement des chapitres 12-13, où Irénée s'était appuyé sur les paroles du Seigneur citées par *Matth.* 5, 21-22. 27-28. 33-34. 37. 40-41. 43-45 (cf. IV, 13, 1 et IV, 13, 3).

3. Irénée résume ici d'une phrase l'argumentation des chapitres 14 et 15 : les préceptes cultuels ont été donnés pour ramener le peuple à l'observance du Décalogue, qui seule peut donner la vie. Il prépare en même temps la section suivante, qui appliquera aux sacrifices anciens le même principe fondamental.

4. Voir le passage parallèle en IV, 13, 2.

5. Irénée reviendra en IV, 36, 2 et 5 sur la transformation de notre connaissance opérée par le Christ. Voir aussi *Dém.* 96.

6. Cf. III, 25, 2.

7. Cf. I, 6, 1 et 2 ; III, 15, 2 ; III, 25, 4. IV, 37-39.

a aussi accru la crainte qui convient à des fils : désormais, il ne s'agit plus seulement de se garder des actes mauvais, mais aussi des paroles vaines (*Matth.* 12, 36), des désirs mauvais (*Matth.* 5,28) et de la colère (*Matth.* 5, 22). Car c'est dans l'intime du cœur que s'éprouvent le respect et l'amour du Seigneur et que se manifeste la foi (cf. *I Pierre* 2, 16 et 1, 7).

Cette conclusion retentit comme un point d'orgue, riche des accords qui se sont succédé depuis le chapitre 12. Irénée ne pouvait résumer de façon plus dense ce qui est le cœur même du message évangélique, ce message qui s'est épanoui, tel un épi mûr, sur la tige de l'Ancien Testament. Accroissement de l'amour et de la crainte, extension des paroles du Décalogue et abolition des préceptes de la servitude : tel est l'accomplissement de la Loi qu'a opéré le Christ lors de sa venue.

Il en est de même pour ce qui concerne l'offrande sacrificielle d'Israël. Car nous allons retrouver, dans le sacrifice de la nouvelle alliance, la « marque de la liberté » qui caractérise ses préceptes éthiques. C'est ce nouvel aspect d'une même croissance qu'Irénée va présenter maintenant.

SECTION VI

L'EUCHARISTIE, ACCOMPLISSEMENT DES SACRIFICES FIGURATIFS *(17-19, 1a)*

La section qui s'ouvre en IV, 17, 1 s'inscrit dans l'exact prolongement de la précédente. Irénée vient de situer la Loi de l'ancienne alliance par rapport à l'Évangile et d'exposer le pourquoi de la Loi mosaïque. L'argument central de la démonstration a été répété sans cesse au cours de ces pages : ce ne fut pas par indigence que Dieu imposa ces préceptes, mais pour le bien de l'homme, afin qu'il pût trouver la vie et se préparer à la venue du Seigneur. Nous resterons, de IV, 17, 1 à 19, 1a, dans la même perspective, mais l'argumentation va se centrer sur une partie très précise de la Loi, particulièrement décriée par les gnostiques, à savoir les offrandes sacrificielles : celles-ci aussi furent données pour le bien de l'homme, comme signe d'amour et de justice et comme figure du sacrifice de la nouvelle alliance qui devait les accomplir.

Irénée nous livre lui-même le plan qu'il suivra dans son exposé[1] : « Les prophètes indiquent encore surabondamment que ce ne fut pas parce qu'il avait besoin de leur service, que Dieu leur prescrivit les observances contenues dans la Loi ; à son tour, le Seigneur a ouvertement enseigné que, si Dieu sollicite des hommes une oblation, c'est pour celui-là même qui l'offre, c'est-à-dire pour l'homme » (IV, 17, 1). La preuve développée dans cette section s'appuiera donc d'abord sur les paroles des prophètes, ensuite sur celles du Seigneur.

1. Voici, en premier lieu, une série de paroles prophétiques

1. Qu'Irénée donne ici ce plan, c'est ce qui ressort des mots *quemadmodum ostendemus*, « c'est ce que nous allons montrer ». Cette annonce explicite atteste qu'Irénée construit son exposé à l'avance et sait toujours où il en est de son argumentation.

rappelant le sens des sacrifices de l'ancienne alliance. Irénée exprime au début de la section (17, 1) et reprend à la fin, sous forme d'inclusion (17, 4), le contenu de cette longue chaîne de citations : « ce ne sont pas les sacrifices et les holocaustes » que Dieu demandait à son peuple, mais « l'obéissance et la justice » qui, seules, pouvaient le sauver[1].

Les paroles prophétiques citées dans ces paragraphes présentent toutes, à quelques exceptions près, la même antithèse, soit au cœur d'une même citation, soit grâce à la juxtaposition intentionnelle de deux citations[2]. Si l'on fixe l'attention, non plus sur les citations

---

1. L'inclusion est perceptible jusque dans le vocabulaire utilisé :

« (David) leur enseignait par là que Dieu préfère l'obéissance qui les sauve (σῴζουσαν*) aux sacrifices et aux holocaustes qui ne leur sont d'aucun profit pour la justice... » (IV, 17, 1).

« De tout cela il ressort que ce ne sont pas des sacrifices et des holocaustes que Dieu attendait d'eux, mais la foi et l'obéissance et la justice pour leur salut (σωτηρίαν*) » (IV, 17, 4).

2. Il suffit de reprendre ces citations une à une, pour se convaincre que telle est bien l'intention d'Irénée quand il les groupe. Nous les présentons en un tableau récapitulatif : le membre A exprime le volet négatif de l'enseignement des prophètes ; le membre B, le volet positif.

1.	*I Sam.* 15, 22	: A.	*Non vult Dominus holocausta...*
		B.	*sed vult exaudiri vocem suam...*
2.	*Ps.* 39, 7	: A.	*Sacrificium et oblationem noluisti,*
		B.	*aures autem perfecisti mihi...*
3.	*Ps.* 50, 18-19	: A.	*... holocaustis non delectaberis.*
		B.	*Sacrificium Deo spiritus contribulatus...*
4.	*Ps.* 49, 9-13	: A.	*Non accipiam de domo tua vitulos...*
	Ps. 49, 14-15	: B.	*Immola Deo sacrificium laudis...*
5.	*Is.* 1, 11	: A.	*Quo mihi multitudinem sacrificiorum...*
	Is. 1, 16-18	: B.	*Lavamini, mundi estote...*

Cette série s'interrompt brusquement au début de IV, 17, 2 par une citation composite qui n'exprime que le deuxième membre de l'antithèse :

5b.	*Apocryphe*	: B.	*Sacrificium Deo cor contribulatum...*

Puis la chaîne reprend où elle s'était brisée. Nous passons d'*Is.* 1, 16-18 à *Jér.* 6, 20, grâce au mot crochet : *Quo mihi...*

6.	*Jér.* 6, 20	: A.	*Quo mihi thus de Saba affertis...*
	Jér. 7, 2-4	: B.	*Audite sermonem Domini...*
7.	*Jér.* 7, 21-25	: A.	*Haec dicit Dominus...*
		B.	*Sed... audite vocem meam...*
8.	*Jér.* 9, 24	: B.	*Sed in hoc glorietur qui gloriatur...*
	Comm. Irénée	: A.	*Sed non in sacrificiis...*

Cette dernière citation ne relevait donc que le volet positif de l'enseignement des prophètes, mais Irénée l'accompagnait d'un commentaire qui exprimait le volet négatif. Ici s'interrompt une nouvelle fois la chaîne. Les citations qui suivent ne présentent pas le même caractère : les noms d'auteurs ne sont plus cités et les citations ne suivent plus l'ordre de la Bible hébraïque ; elles forment une sorte de florilège continu, mais qui respecte rigoureusement le même schème antithétique :

9.	*Is.* 43, 23-24	: A.	*Non mihi oves holocaustomatis tui...*
	Is. 66, 2	: B.	*Super quem igitur aspiciam...*
10.	*Jér.* 11, 15	: A.	*Non enim adipes et carnes pingues...*
	Is. 58, 6-9	: B.	*Hoc est enim ieiunium quod ego elegi...*

elles-mêmes[1], mais sur les commentaires qui les relient les unes aux autres, quatre groupements apparaissent, qui illustrent quatre aspects de l'enseignement des prophètes : ils rappellent la valeur de signe et de symbole des sacrifices (17, 1a, lignes 7-22) ; ils proclament la miséricorde du Dieu de l'ancienne alliance (17, 1b-2, lignes 22-67) ; ils précisent le motif pour lequel furent donnés les sacrifices (17, 3a, lignes 68-108) ; enfin, ils énoncent la volonté de Dieu telle qu'elle s'accomplira dans la parole du Seigneur (17, 3b-4, lignes 109-135). L'ensemble se termine par une citation d'Osée (*Os.* 6, 6 en IV, 17, 4), reprise telle quelle par une parole du Christ qui donne le sens dernier de toutes les prophéties qui précèdent : « Si vous aviez su ce que signifie : Je veux la miséricorde et non le sacrifice, jamais vous n'auriez condamné des innocents ». (*Matth.* 12, 7 en IV, 17, 4) (*17, 1-4*).

2. Irénée passe ensuite au sacrifice de la nouvelle alliance, grâce à une nouvelle parole du Seigneur, prononcée par lui peu avant sa propre condamnation, et par laquelle il instituait l'oblation nouvelle : « Ceci est mon corps. » (*Matth.* 26, 26 en IV, 17, 5). Prenant appui sur cette parole, Irénée montre que l'Eucharistie de l'Église accomplit les sacrifices anciens, conformément à la prédiction de Malachie : « En tout lieu est offert à mon nom un sacrifice pur. » (*Mal.* 1, 10-11) Cette parole, citée au début de la section, en IV, 17, 5, et sous forme d'allusion inclusive à la fin, en IV, 19, 1 (lignes 4-5), forme le cadre général de l'argumentation[2].

Suivent deux citations de Zacharie et une du *Psaume* 33 qui expriment seulement le deuxième membre de l'antithèse :

Zach. 7, 9-10 : B. *Haec dicit Dominus omnipotens...*
Zach. 8, 16-17 : B. *Hi sunt... sermones quos facietis...*
Ps. 33, 13-15 : B. *Quis est... homo qui vult vitam...*

Et, pour clôturer l'ensemble, Irénée ajoute une citation d'Osée, reprise telle quelle par une parole du Seigneur :

Osée 6, 6 : B.A. *Misericordiam volo quam sacrificium...*
Matth. 12, 7 : B.A. *Misericordiam volo et non sacrificium...*

1. Les paragraphes 1-4 du chapitre 17 ont été particulièrement étudiés ces dernières années à cause des nombreuses citations des prophètes qu'ils contiennent. Les critiques y ont décelé une influence de « *Testimonia* » ou recueil de citations préexistantes : dans l'effort qu'ils ont entrepris pour établir l'existence de cette source, ils se sont moins préoccupés de dégager l'originalité d'Irénée dans la manière dont il l'utilise. Nous reporterons dans l'Annexe I notre manière d'aborder ce problème des *Testimonia*, afin de ne pas rompre le cours de notre exposé par une digression trop conséquente. En effet, ce qui nous intéresse avant tout, dans l'optique que nous avons adoptée, c'est la manière dont notre auteur a organisé ces chapitres et le contenu proprement théologique qu'ils manifestent. C'est ce point de vue qui guidera l'analyse que nous proposons ici.

2. Cette manière de décrire l'Eucharistie comme un accomplissement de la parole de Malachie n'est pas propre à Irénée. Nous la retrouvons, avant lui, par exemple dans la *Didachè*, 14, 1-3, et dans Justin, *Dial.* 28, 41 et 117. On trouvera une structure des chapitres 17-18 légèrement différente de la nôtre dans M. Jourjon, *L'Eucharistie*, p. 112-118.

Après avoir montré que l'offrande dont parlait le prophète est l'oblation même instituée par le Seigneur, Irénée désigne le « Nom » à qui est offert le sacrifice, puis il explique pourquoi l'offrande de l'Église est réputée « sacrifice pur » aux yeux de Dieu : portant la marque de la liberté, offerte sans jalousie ni discorde, l'offrande de l'Église est le seul sacrifice agréé par Dieu présentement, à l'exclusion de celui des Juifs et de celui des hérétiques (*17, 5-19, 1a*).

Par là, Irénée prouve une nouvelle fois la continuité de la doctrine des prophètes et de celle du Christ, puisqu'il fonde un même et unique enseignement d'abord sur les paroles des prophètes, puis sur celles du Seigneur. Il reste donc fidèle au principe d'exégèse qu'il a formulé au début du Livre IV et qu'il a appliqué jusqu'ici[1]. L'analyse détaillée de ces pages permettra d'ailleurs de mettre pleinement en lumière la continuité doctrinale de cette nouvelle section avec la précédente : nous retrouverons, à propos des sacrifices anciens, le sens même des autres prescriptions légales, car, signes et symboles donnés par la miséricorde de Dieu, les sacrifices étaient motivés par la faute du peuple et tendaient à lui rappeler la volonté de Dieu.

Art. 1. — *LE SENS DES SACRIFICES DE L'ANCIENNE ALLIANCE RAPPELÉ PAR LES PROPHÈTES (17, 1-4)*

Valeur significative et symbolique des sacrifices (17, 1a).

Une série de trois citations ouvre la section : *I Sam.* 15, 22 ; *Ps.* 39, 7 ; *Ps.* 50, 18-19. Reliées l'une à l'autre par les mots crochets « sacrifices et holocaustes », elles expriment le refus de Dieu à l'égard des sacrifices de son peuple et la nécessité d'écouter sa voix et de se repentir. Or, Irénée interprète ces textes dans le sens qu'il a déjà développé en IV, 14, 3-15, 1 : dans les sacrifices aussi,

1. Selon A. Benoît, *Saint Irénée*, p. 183-184, 186, 190-191, à partir du chapitre 12, 1 jusqu'au chapitre 36, « Irénée s'en tient moins fermement à sa méthode », qui consiste à énumérer et expliquer « un certain nombre de paroles de Jésus qui doivent prouver que le Seigneur n'a pas annoncé ni prêché d'autre Dieu que celui que les prophètes avaient déjà annoncé ». Nous avons montré cependant que les chapitres 12-16 forment une section centrée sur les paroles du Seigneur qui prouvent l'unité du commandement d'amour et son accomplissement dans l'Évangile. S'il est vrai que dans la section que nous analysons maintenant, les paroles du Christ sont moins nombreuses, leur fonction théologique reste exactement la même : elles authentifient l'enseignement des prophètes. Après avoir allégué les paroles prophétiques en IV, 17, 1-4 dans une chaîne de citations se terminant par une parole du Seigneur qui les reprend à son compte (*Matth.* 12, 7 en IV, 17, 4), Irénée montrera comment les paroles des prophètes s'accomplissent dans la parole eucharistique : « ceci est mon corps, ceci est mon sang » (IV, 17, 5-19, 1). Il reste donc fidèle à la méthode qu'il annonçait dans sa Préface.

il découvre une valeur de signe et de symbole. De signe tout d'abord, car les prophètes parlaient ainsi, dit-il, quand ils voyaient le peuple « négliger la justice et se détourner de l'amour de Dieu » : ils lui rappelaient alors le sens véritable des sacrifices, à savoir l'« obéissance » salvatrice dont ils éaient le signe. Valeur de symbole ensuite : les sacrifices étaient une annonce prophétique du Nouveau Testament. Un temps viendrait, en effet, où Dieu ne voudrait plus ni holocaustes ni sacrifices, parce qu'ils céderaient la place à l'oblation pure de l'Église, offerte au nom du Fils.

Tel est le premier enseignement qui se dégage des paroles de Samuel et de David. Irénée applique aux sacrifices anciens ce qu'il a dit de façon plus générale des observances cultuelles : comme elles, les sacrifices étaient des « signes » de l'amour nécessaire pour plaire à Dieu et des « figures » de l'oblation de l'Église.

Sacrifices et miséricorde de Dieu (17, 1b-2).

Mais il est un deuxième enseignement, qu'Irénée propose immédiatement après et qui dévoile la portée polémique de l'exposé : « Dieu n'a besoin de rien ». S'il refusait les sacrifices par la voix de ses prophètes, ce n'était pas « par colère », comme le prétendent les Marcionites. S'il en avait été ainsi, pourquoi aurait-il accompagné son refus d'un « bon conseil », en rappelant sans cesse ce qui pouvait « sauver l'homme » ? Ceci prouve bien que le Dieu de l'ancienne alliance était « miséricordieux » pour sa créature et qu'il avait pitié de l'aveuglement de son peuple.

Irénée allègue sept citations à l'appui de cet argument antimarcionite. Six d'entre elles sont groupées deux par deux : la première de chaque série exprime le volet négatif de l'enseignement prophétique, à savoir que « Dieu n'a pas besoin de sacrifice », et la seconde manifeste le « bon conseil » qu'il donne dans sa miséricorde [1]. La septième citation, qui est un texte composite, exprime le seul volet positif de la parole divine : « Le sacrifice pour Dieu, c'est un cœur contrit ; l'odeur de suavité pour Dieu, c'est un cœur qui glorifie celui qui l'a modelé » (IV, 17, 2)[2]. Insérée dans ce contexte, cette parole prouve la miséricorde d'un Dieu qui, loin d'être irrité contre sa créature, « comme beaucoup osent le dire », lui conseillait le « vrai sacrifice » qui pouvait lui donner la vie. Nous retrouvons donc ici, à propos des sacrifices, l'argumentation centrale des chapitres consacrés aux préceptes de la Loi, qui fut donnée, elle aussi, pour le bien de l'homme.

1. Cf. les antithèses 4, 5, 6 qui comprennent : *Ps.* 19, 9-13 (A) et *Ps.* 49, 14-15 (B) ; *Is.* 1, 11 (A) et *Is.* 1, 16-18 (B) ; puis, après la citation composite, *Jér.* 6, 20 (A) et *Jér.* 7, 2-4 (B). Cf. *supra*, p. 132, note 2.

2. Sur l'origine de cette citation, cf. *SC* 100, p. 240, note 1 de la p. 581. Sur son appartenance à une collection de *Testimonia*,cf. Annexe I.

Le motif des sacrifices (17, 3a).

Un troisième enseignement découle des paroles prophétiques : Dieu, par la voix de Jérémie et d'Isaïe, rappelle au peuple le véritable motif des sacrifices : ils ne furent donnés qu'après la sortie d'Égypte, au moment où Israël s'était fourvoyé dans l'idolâtrie. Au début, du temps de la justice originelle des patriarches, ils n'existaient pas, et ils ne furent imposés que « par voie de conséquence », pour rappeler au peuple sa faute et l'inciter à se convertir.

La première citation de Jérémie, alléguée dans ce but, rappelle la justice primitive des pères (*Jér.* 7, 21-25). La parole d'Isaïe qui reproche à Israël sa négligence dans les offrandes cultuelles est interprétée dans le même sens : elle prouve que, primitivement, Dieu ne demandait pas les sacrifices (*Is.* 43, 23-24). Les autres citations insistent sur la miséricorde et le jugement de Dieu (*Jér.* 9, 24) et sur le motif des offrandes imposées dans la suite : Jérémie rappelle au peuple ses injustices (*Jér.* 11, 15), et Isaïe, ses péchés, ses iniquités et sa malice (*Is.* 58, 6-9). Tous deux promettent la « gloire » à ceux qui sont « humbles » et se convertissent.

Une fois encore, cette argumentation est une simple reprise des développements qu'Irénée a proposés au sujet des prescriptions du culte et des autres observances de la Loi : comme elles, les sacrifices anciens s'expliquent par le péché du peuple et ne sont en aucun cas l'indice d'un Dieu autre que le Père de notre Seigneur.

La Parole du Seigneur sur les sacrifices (17, 3b-4).

Après avoir ainsi dégagé l'enseignement d'Isaïe et de Jérémie sur le motif des sacrifices, Irénée insiste une nouvelle fois sur la « volonté de Dieu » à l'égard de son peuple[1]. Les citations de Zacharie (*Zach.* 7, 9-10 et 8, 16-17) et de David (*Ps.* 33, 13-15) ne parlent plus des holocaustes et des offrandes, mais rappellent à Israël la nécessité de la justice, de la vérité et du pardon entre frères. Elles préparent ainsi la dernière parole prophétique de cette unité, celle d'Osée (*Os.* 6, 6), reprise telle quelle dans la parole du Seigneur qui la suit (*Matth.* 12, 7) : « Si vous aviez su ce que signifie : ' Je veux la miséricorde et non le sacrifice ' (*Os.* 6, 6), jamais vous n'auriez condamné des innocents. » (*Matth.* 12, 7) Par là, commente Irénée, le Seigneur rendait témoignage aux prophètes qu'ils prêchaient la vérité, et il faisait honte aux autres de leur coupable folie.

On n'a pas suffisamment remarqué l'importance de cette dernière

1. On notera la répétition de l'expression *voluntatem Dei* introduisant la citation de Zacharie et reprise juste avant la citation d'Osée, reprise elle-même dans celle du Seigneur (*docens eos Dominus suam voluntatem*). Par ailleurs, les trois citations sont reliées par le mot crochet *misericordiam*.

citation. Elle livre le sens profond de toutes les autres, qui s'achèvent en elle : une fois encore, le Seigneur appuie de son autorité tout l'enseignement prophétique qui l'a précédé et renverse d'avance par sa parole tous ceux qui, comme les gnostiques, nient l'autorité de cet enseignement et manifestent ainsi leur propre folie. A l'encontre de la thèse gnostique, Irénée a démontré, à propos des sacrifices de l'ancienne alliance, l'unité des préceptes de la Loi et de l'Évangile, en creusant, par delà la diversité des prescriptions extérieures, jusqu'au germe de vie qui reste identique et grandit d'une alliance à l'autre : la foi, l'obéissance, la justice, la miséricorde enfin, proclamée par Osée et rappelée par le Seigneur.

Cet exposé sur les sacrifices de l'ancienne alliance a préparé le développement suivant, consacré à l'oblation nouvelle qu'est l'Eucharistie. En effet, lorsque, docile au conseil donné par le Seigneur à ses apôtres, l'Église offrira à Dieu le « sacrifice pur » qui lui est agréable, elle ne le fera pas autrement que dans la foi, l'obéissance et l'amour réclamés jadis par les prophètes : car, de même que les préceptes de la Loi mosaïque trouvent leur accomplissement dans le message de l'Évangile, ainsi, explique Irénée, les sacrifices anciens reçoivent leur achèvement dans l'oblation de l'Église.

Art. 2. — *LE SACRIFICE DE LA NOUVELLE ALLIANCE (17, 5-19, 1a)*

L'oblation nouvelle prédite par Malachie (17, 5).

En effet, le Seigneur n'a pas aboli purement et simplement les sacrifices de l'ancienne alliance, comme le prétend Marcion. Au contraire, non seulement il rappelle aux Juifs le vrai sens des sacrifices, en reprenant à son compte la parole d'Osée (*Os.* 6, 6), mais il propose une signification identique à ses disciples aussi, lorsqu'il leur conseille d'offrir l'oblation nouvelle, non parce que Dieu en aurait besoin[1], mais pour qu'eux-mêmes ne soient « ni stériles ni ingrats »[2]. Il confirme ainsi l'expérience spirituelle

1. *Non quasi indigenti* : ce thème résonne comme l'accord majeur des chapitres suivants (IV, 17, 5 ; IV, 18, 1 ; IV, 18, 3) et il se presse en rappels successifs et insistants dans la conclusion en IV, 18, 6. Comme nous le prouverons dans le commentaire de IV, 18, 4, il s'agit essentiellement d'un argument anti-gnostique. Sans s'en rendre compte, les gnostiques affirment, par leur doctrine des deux Dieux, que le Père qu'ils disent parfait a en réalité besoin de l'offrande de sa créature. Il est cupide et désireux du bien d'autrui (IV, 18, 4). Cf. *supra*, p. 115, note 2.

2. On remarque le vocable « stérile » (ἄκαρπος*) qui revient au début et à la fin de l'argumentation, en manière d'inclusion (IV, 17, 5, ligne 138, et IV, 18, 6, ligne 136).

de son peuple, puis il inscrit l'oblation nouvelle dans le prolongement de la précédente ; les apôtres, à leur tour, transmettront fidèlement la consigne à l'Église, qui la répandra « dans le monde entier », marquant ainsi, jusqu'à la fin des temps, la continuité d'une histoire qui trouve son point d'équilibre dans la personne du Christ.

Et les offrandes que le Seigneur conseille ainsi d'offrir à son Père sont les « prémices de ses propres créatures », les mêmes prémices qui étaient jadis offertes sous l'ancienne alliance comme une figure annonciatrice de la nouvelle. Irénée y insiste : « Le pain qui provient de la création » et « la coupe qui provient de la création », ces humbles réalités matérielles tirées du monde « dont nous sommes » et tant décriées par les gnostiques[1], le Seigneur les prend, rend grâces le premier pour les avoir reçues de son Père et dit : « Ceci est mon corps », « ceci est mon sang » : ainsi s'accomplit l'oblation ancienne, devenue « l'oblation nouvelle de la nouvelle alliance ».

« Nouvelle », mais non pas inattendue pour autant. Car elle avait été annoncée à l'avance par le prophète Malachie, lorsqu'il prédisait que le Nom du Seigneur tout-puissant serait glorifié parmi les nations et qu'un sacrifice pur serait offert à son Nom (*Mal.* 1, 10-11). Dieu, en effet, n'avait cessé d'annoncer, par la bouche de ses prophètes, que le « premier peuple » cesserait un jour d'offrir, tandis qu'un « sacrifice pur » lui serait présenté parmi les gentils[2]. Il annonçait ainsi à l'avance l'abolition des sacrifices d'Israël, qui furent rejetés parce qu'ils étaient offerts dans l'injustice, et il préfigurait la naissance de l'Église, qui verrait son sacrifice agréé de Dieu, car elle l'offrirait « à son Nom ».

« *A mon Nom* » (*17, 6*).

Quel est ce « Nom » qui est glorifié parmi les nations ? « Celui de notre Seigneur », répond Irénée, « par qui est glorifié le Père et est glorifié l'homme ». En effet, il n'a pas été donné d'autre Nom

---

1. L'insistance à marquer que les prémices offertes sont les « propres créatures » de Dieu et que le pain et la coupe proviennent « de la création dont nous sommes », s'explique par un souci polémique. Comme les gnostiques séparent le Père du Seigneur et le Démiurge Créateur, en offrant à ce Père des dons créés par un autre, ils lui offrent ce qui ne lui appartient pas et le proclament par le fait même « cupide et désireux du bien d'autrui » (cf. IV, 18, 4).

2. Depuis le début de IV, 17, 5, Irénée a souligné l'universalité de l'Eucharistie par opposition aux sacrifices anciens. L'Église l'offre à Dieu « dans le monde entier », accomplissant la prophétie de Malachie selon laquelle un sacrifice allait être offert « en tout lieu, parmi les gentils ». Irénée reviendra plusieurs fois encore sur cette caractéristique de l'oblation nouvelle (cf. IV, 17, 5.6 ; IV, 18, 1 ; IV, 19, 1). Nous retrouvons ici une des notes caractéristiques de la grâce donnée sous la nouvelle alliance qui, « débordant les limites d'un seul peuple, s'est répandue dans le monde entier » (cf. IV, 9, 2).

sous le ciel pour le salut des hommes (*Act.* 4, 12)[1]. C'est donc le Nom de Jésus-Christ qui, à travers le monde entier, est glorifié dans l'Église, parce que, par lui, la multitude des nations a trouvé le salut.

Mais ce Nom, le Père « l'a déclaré sien » par la bouche du prophète : « ... du levant au couchant, mon Nom est glorifié parmi les nations, et en tout lieu de l'encens est offert à mon Nom, ainsi qu'un sacrifice pur. » (*Mal.* 1, 10-11)[2] Pourquoi le Père peut-il faire sien le Nom de son Fils ? Tout d'abord parce qu'il s'agit de son propre Fils et que « ce Nom est son œuvre ». Il l'a inscrit comme un artiste aurait gravé son propre portrait. Il a donc raison de s'approprier son œuvre, puisque c'est lui qui l'a faite et qu'elle le représente comme sa propre image. Ensuite, parce qu'il « a donné » lui-même le Nom de son Fils pour notre salut (*Act.* 4, 12). Dès lors, lorsque « dans le monde entier le Nom de Jésus-Christ est glorifié dans l'Église », c'est le Père qui est glorifié par lui et il a raison de dire : « En tout lieu, de l'encens est offert à mon Nom, ainsi qu'un sacrifice pur. » (*Mal.* 1, 11)

En la personne de Jésus-Christ, l'Église possède l'unique Médiateur qui puisse faire agréer son offrande par le Père. Voilà pourquoi le sacrifice offert sur le « conseil » du Seigneur sera réputé « sacrifice pur » aux yeux de Dieu.

« *Un sacrifice pur* » : *dans la simplicité de la liberté* (*18, 1-2*).

Car le sacrifice de l'Église est « agréable » à Dieu ; son présent est « accepté », contrairement aux sacrifices de l'ancienne alliance (cf. *Mal.* 1, 10-11). L'Église se voit dès lors « glorifiée en ce qu'elle offre », c'est-à-dire comblée de cette gloire qui remplit de lumière celui qui voit son présent accepté par le Roi.

S'il en est ainsi, explique Irénée, c'est parce que l'Église exprime dans son offrande l'honneur et la piété qu'elle rend à son Roi : elle lui offre avec simplicité et droiture, selon le désir du Seigneur, qui recommande de déposer au besoin son offrande pour aller se réconcilier avec son frère (*Matth.* 5, 23-24). Tel est le présent que le Seigneur veut nous voir offrir : non pas le pain et le vin sans plus, mais ce pain et ce vin qui expriment la communion et la réconciliation entre frères. Telles sont les « prémices » que depuis toujours il faut offrir à Dieu, selon la parole de Moïse : « Tu ne paraîtras pas devant le Seigneur ton Dieu les mains vides. » (*Deut.* 16, 16)[3]

---

1. L'allusion aux *Actes des apôtres* (4, 12) est confirmée par le passage parallèle de la *Démonstration* où Irénée s'y réfère explicitement (cf. *Dém.* 96).

2. Sur l'identité du « Nom » du Fils et du Père dans la communauté primitive, cf. J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, p. 205.

3. Cette citation qui applique au sacrifice de la nouvelle alliance la parole que Moïse adressait au peuple ancien souligne la continuité du « genre » des oblations (IV, 18, 2) dont Irénée parlera au paragraphe suivant. Le présent

L'offrande ainsi présentée réalise un échange de dons. Car la pauvreté de l'homme qui offre des biens qu'il a reçus se transforme, par l'amour de Dieu, en richesse divine : la créature se voit glorifiée à son tour et «reçoit l'honneur qui vient de Dieu ». Ce qui permet à l'homme de devenir ainsi en quelque sorte Dieu lui-même, c'est l'attitude intérieure de reconnaissance envers Dieu et de communion avec son frère, bref, l'attitude d'amour qui fait l'objet des deux premiers commandements et reste identique d'une alliance à l'autre[1].

Le « genre » des oblations n'a donc pas été abrogé, conclut Irénée : de part et d'autre on offre les prémices des propres créatures de Dieu. L'« espèce » en a seule été changée. Et quelle est la marque propre de l'oblation nouvelle, par quoi elle se distingue de tous les sacrifices anciens ? Celle-là même qui caractérise les préceptes de la nouvelle alliance, la marque de la liberté qui nous est donnée par le Christ. Et ce qui manifeste cette liberté, ici comme pour les commandements nouveaux, c'est la générosité et la joie de l'offrande. Car c'est jusque dans les oblations que doit apparaître ce trait distinctif de la liberté, étant donné que « rien n'est oiseux ni dépourvu de signification auprès de Dieu ».

Voilà pourquoi le sacrifice nouveau avait été figuré, au seuil de la nouvelle alliance, par le geste de cette pauvre femme jetant « toute sa subsistance » dans le trésor de Dieu (cf. *Lc* 21, 4). Cette femme manifestait ainsi le sens profond de la « dîme », à la fois signe extérieur donné au peuple esclave pour le détacher de l'avarice et préfiguration du sacerdoce de la nouvelle alliance[2]. Par la joie

---

offert par l'Église est identique aux sacrificies de jadis : il s'agit, de part et d'autre, des prémices des créatures de Dieu ; seule l'« espèce » a changé : autres sont les dispositions intérieures de celui qui offre.

1. Dans toute cette section, Irénée insiste sur l'amour fraternel nécessaire pour célébrer l'Eucharistie. En IV, 18, 2, il définit la marque propre de l'oblation nouvelle par le don joyeux et généreux des biens. Il reviendra en IV, 18, 3 sur la simplicité et la justice de l'offrande, qui s'opposent à la jalousie, à la méchanceté et à la division que l'on entretiendrait contre son frère. A nouveau, en IV, 18, 4, il illustre la simplicité du cœur par les aumônes données (cf. *Phil.* 4, 18). Enfin, en IV, 18, 6, il étendra l'offrande du pain et du vin à toutes les bonnes actions que nous accomplissons pour les pauvres et les démunis. Mais l'attitude d'amour fraternel est toujours liée au « présent » que l'on offre à Dieu (δῶρον* en IV, 18, 1.3.4), aux « prémices des créatures de Dieu » (ἀπαρχαί* en IV, 17, 5 ; IV, 18, 1.4), à l'« oblation » (προσφορά* en IV, 17, 5 ; IV, 18, 1.2.4.6), au « sacrifice » (θυσία* en IV, 17, 5 ; IV, 18, 1.3.4) présenté dans les dispositions requises, celles qui expriment l'honneur que nous rendons au Roi. Ainsi, les deux premiers commandements sont liés et s'appellent l'un l'autre, comme c'était déjà le cas en IV, 12-13 et 16, 5.

2. Un passage parallèle de la *Démonstration* permet de mieux comprendre ce texte : « La dîme, la Loi ne la réclamera pas à celui qui a consacré à Dieu tous ses biens, a abandonné son père, sa mère et sa famille au complet et a suivi le Verbe de Dieu. » (*Dém.* 96) Voici une nouvelle illustration de la libération opérée par le Verbe sous la nouvelle alliance (cf. IV, 13, 2-3). Les « chaînes de la servitude », concrétisées dans la consécration à Dieu de la

et la générosité de son offrande, elle devenait la figure de l'Église pauvre qui consacre tout son avoir à l'usage du Seigneur. Offrande joyeuse et généreuse, car l'Église sait que Dieu agréera son présent et vit déjà dans l'espérance des biens plus grands donnés en retour[1].

Ainsi, grâce au Nom du Seigneur, l'Église peut apposer sur son offrande la marque distinctive de la liberté qui rend cette offrande agréable à Dieu : le don total à Dieu et le partage entre frères. Mais il ne s'agit pas là d'une attitude radicalement nouvelle, va montrer Irénée, car dès l'origine, c'était la « simplicité de cœur » qui faisait la valeur du sacrifice, tant il est vrai que l'histoire est une, contrairement à ce que pensent les gnostiques.

« *Un sacrifice pur* » : *sans jalousie ni discorde* (*18, 3*).

En effet, dès le commencement, dès les tout premiers présents offerts par l'humanité, Dieu agréa celui qui lui était offert « avec simplicité et justice », à savoir celui d'Abel, et refusa l'offrande présentée dans la jalousie, la méchanceté et la discorde, c'est-à-dire celle de Caïn, qui « ne partageait pas avec rectitude » (*Gen.* 4, 7). A toute époque, donc, constate Irénée, l'homme qui offre avec une rectitude et une exactitude tout apparentes, alors que, dans son âme, il « ne partage pas avec rectitude » la communion à l'égard du prochain et n'a pas la crainte de Dieu, autrement dit celui qui ose offrir sans avoir d'abord éliminé le mal qui est au dedans de lui, devient « son propre meurtrier ».

Ce fut le cas des scribes et des Pharisiens. Ils se condamnèrent eux-mêmes par leur hypocrisie, et c'est leur propre responsabilité que révèle le Seigneur dans sa malédiction : « Malheur à vous, scribes et Pharisiens hypocrites, parce que vous êtes semblables à des sépulcres blanchis... » (*Matth.* 23, 27-28). Au dehors, ils avaient belle apparence et passaient pour offrir « avec droiture », mais au dedans, ils étaient « remplis de méchanceté et d'hypocrisie ». Comme Caïn, en effet, ils avaient le cœur plein de jalousie[2].

---

dîme des biens, sont « abolies », tandis que « les préceptes de la liberté » sont « amplifiés » : désormais, le chrétien consacrera tout son avoir au service de Dieu et non plus seulement la dixième partie. C'est ainsi qu'il accomplit le sacerdoce de la nouvelle alliance (cf. IV, 8, 3).

1. On remarquera le dynamisme ici sous-jacent : le présent que l'homme offre dans la générosité de la liberté est agréé par Dieu qui lui rendra des biens plus grands, goûtés à l'avance dans l'espérance (cf. IV, 18, 5). Ainsi se retrouve dans le sacrifice lui-même la dimension d'attente qui était inscrite au cœur de l'ancienne alliance et qui fut renouvelée par la promesse du Fils : « Vous verrez des choses plus grandes encore. » (*Jn* 1, 50) Cette perspective avait déjà été présentée en IV, 9, 2 à propos de la foi.

2. Irénée a déjà dénoncé dans les mêmes termes la faute des scribes et des Pharisiens en IV, 11, 3.

Comme lui encore, qui reçut le conseil de se calmer (*Gen.* 4, 7), ils entendirent la recommandation que leur faisait le Verbe : « Pharisien aveugle, purifie l'intérieur de la coupe, pour que l'extérieur aussi devienne pur. » (*Matth.* 23, 26) Car, de tout temps, le même Verbe cherche à sauver sa créature en lui donnant un « bon conseil »[1]. Mais ils refusèrent de lui obéir et, comme Caïn toujours, « ils tuèrent le Juste » (*Jac.* 5, 6).

Qu'on ne vienne pas prétendre, comme Marcion, que Dieu fut la cause de leur geste meurtrier, comme s'il était l'auteur du mal. S'il en était ainsi, réplique Irénée, il n'aurait pas inspiré cette parole de Jérémie qui dévoilait à l'avance leurs intentions criminelles : « Tes yeux et ton cœur ne sont pas bons, mais... tu les tournes vers un sang innocent pour le répandre ». (*Jér.* 22, 17)[2] Il n'aurait pas non plus annoncé à l'avance, par la bouche d'Isaïe, leur dessein coupable : « Vous avez tenu un conseil, mais non par moi, vous avez conclu des pactes, mais non par mon Esprit. » (*Is.* 30, 1)[3] Ces paroles prouvent que le Dieu de l'ancienne alliance révélait les pensées secrètes des hommes, mais il n'opérait pas le mal pour autant. Voilà pourquoi il voulut manifester à l'avance l'acte que les criminels s'apprêtaient à commettre et le laissa s'accomplir, afin qu'apparût au grand jour la malice qui les animait :

---

1. La comparaison entre le « conseil » donné à Caïn (*Gen.* 4, 7) et celui qui fut donné aux Pharisiens (*Matth.* 23, 26) souligne à nouveau, contre Marcion, l'unité du plan divin et la miséricorde du Dieu de l'ancienne alliance. L'expression est à rapprocher du « bon conseil » donné par Dieu, dès l'Ancien Testament, par la bouche de ses prophètes (IV, 17, 1.2) : de tout temps, il a voulu sauver sa créature. L'expression souligne aussi l'identité du Verbe de l'ancienne alliance et du Seigneur de l'Évangile, puisque c'est le même qui s'adresse à Caïn et aux Pharisiens.

2. Déjà en IV, 17, 4, la dernière parole du Seigneur qui concluait la longue série de citations prophétiques sur les sacrifices faisait allusion à la condamnation des innocents : « Si vous aviez su ce que signifie : Je veux la miséricorde et non le sacrifice, jamais vous n'auriez condamné des innocents. » (*Matth.* 12, 7) L'exemple le plus typique de cette condamnation fut celle du Seigneur lui-même. Irénée y fait ici allusion en appliquant la parole de Jérémie aux scribes et aux Pharisiens qui tuèrent le Seigneur : « ... mais voici que tes yeux et ton cœur ne sont pas bons, mais dans ta cupidité tu les tournes vers le sang innocent pour le répandre. » (*Jér.* 22, 17) On rapprochera cette citation de l'allusion à la parole d'Isaïe qu'Irénée fera en IV, 18, 4 à propos des Juifs qui n'ont pas reçu le Verbe : « Leurs mains sont pleines de sang. » (*Is.* 1, 15).

3. Quelques lignes plus haut, Irénée avait résumé en une phrase le drame provoqué par les scribes et les Pharisiens. Ils tuèrent le *Juste* (τὸν δίκαιον* : *Jac.* 5, 6), répudiant « le *conseil* (τὴν συμβουλήν*) du Verbe à l'exemple de Caïn ». Les présentes citations de Jérémie et d'Isaïe illustrent les deux actes de ce drame : d'une part, les scribes et les Pharisiens ont tourné les yeux « vers le sang innocent pour le répandre, vers l'*injustice* (ἀδίκημα*) et le meurtre pour les perpétrer » (*Jér.* 22, 17) ; d'autre part, ils ont « tenu un conseil (βουλήν*), mais non par moi » (*Is.* 30, 1). C'est une nouvelle manière de souligner la continuité des deux alliances : la condamnation à mort du Seigneur avait été prédite par les prophètes.

à Caïn, Dieu permit de dominer son frère (*Gen.* 4, 7) et, à Pilate, il donna le pouvoir de condamner le Christ (*Jn* 19, 11). L'identité de cette attitude divine prouve, une fois encore, l'unicité du Dieu de l'ancienne alliance et du Père de notre Seigneur. Car, de tout temps, le même Dieu manifeste le mauvais vouloir de l'impie et livre le juste, « afin que l'un, à la suite de ses souffrances patiemment endurées, soit éprouvé et agréé, et que l'autre, à la suite de ses méfaits, soit condamné et jeté dehors ». Dieu respecte ainsi la liberté de l'homme en révélant au grand jour la pureté de conscience du juste et la malice du pécheur.

Ainsi, conclut Irénée, « ce ne sont pas les sacrifices qui sanctifient l'homme, car Dieu n'a pas besoin de sacrifices ; mais ce sont les dispositions de celui qui offre, qui sanctifient le sacrifice, si elles sont pures : elles contraignent Dieu à l'accepter comme d'un ami. » Voilà donc clairement précisée l'attitude intérieure qui fait, depuis toujours, la valeur du sacrifice. C'est dans cette lumière qu'Irénée revient au sacrifice de l'Église.

Seul sacrifice pur (18, 4-19, 1a).

En effet, si le sacrifice de l'Église est réputé « sacrifice pur » auprès de Dieu, c'est parce qu'il est offert « avec simplicité », la simplicité du partage que loue Paul, lorsqu'il qualifie l'offrande reçue des Philippiens de « sacrifice agréable et qui plaît à Dieu » (*Phil.* 4, 18). L'Église seule possède pleinement les dispositions qui rendent son sacrifice agréable : une conscience pure, une foi sans hypocrisie, une espérance ferme, une charité ardente. Elle seule peut donc désormais témoigner pleinement de sa reconnaissance au Créateur en lui offrant, dans l'action de grâces, les prémices de ses propres créatures.

Les Juifs, qui n'ont pas reçu le Verbe et l'ont mis à mort, n'ont plus la pureté de conscience nécessaire : leurs mains sont pleines de sang (cf. *Is.* 1, 15), du sang du Juste qu'ils ont tué, comme Caïn avait fait de son frère. Ils ont rejeté le « Verbe », par qui l'on offre à Dieu, et ils sont condamnés à voir leur sacrifice à jamais repoussé comme celui de Caïn.

Les hérétiques non plus, qu'ils soient Marcionites ou Valentiniens, ne peuvent l'offrir dans les dispositions requises. Les disciples de Marcion distinguent entre le Dieu Créateur et le Père de notre Seigneur : en offrant le pain et le vin à un Père qui ne les a pas créés, loin de lui exprimer leur reconnaissance par leur offrande, ils font de lui un être cupide et désireux du bien d'autrui. Les disciples de Valentin, de leur côté, distinguent le Père parfait, principe du Plérôme, et le Démiurge, fruit de la déchéance : en offrant à leur Père un pain et un vin issus eux-mêmes de la passion, de l'ignorance et de la déchéance, ils ne peuvent qu'outrager ce prétendu Père.

Aucun hérétique ne peut donc rendre grâces par son offrande. Or la gratitude n'est-elle pas la condition nécessaire pour que l'offrande soit agréée de Dieu ?

Au reste, ils ne peuvent avoir la certitude que le pain eucharistié est le corps du Seigneur, et la coupe, son sang. L'Église, elle, croit que le Verbe, par qui le pain et le vin sont présentés en action de grâces et qui les déclare son corps et son sang, est identiquement le Créateur du monde, celui qui a fait fructifier le bois de la vigne par l'eau de la source et qui a fait croître la tige du froment pour en faire sortir l'épi d'où est tiré le pain offert. C'est ce même Verbe qui prolonge en quelque sorte l'action créatrice des origines en déclarant que le pain et le vin sont désormais son corps et son sang. C'est sur la parole créatrice du Verbe que repose la foi de l'Église en l'Eucharistie. Les hérétiques ne peuvent se prévaloir de cette fermeté, puisqu'autre est pour eux le Seigneur par qui est offert le pain et autre l'Auteur du monde : comment auraient-ils la certitude que ce pain et ce vin deviennent réellement le corps et le sang du Verbe ?

De même encore, constate Irénée, ils affirment que la chair ne peut avoir part au salut, et ils ne se rendent pas compte que l'Eucharistie contredit à nouveau leur dire : car comment notre chair pourrait-elle périr à jamais, si elle est nourrie du corps et du sang du Christ ? Au contraire, la foi de l'Église en la résurrection s'harmonise avec l'Eucharistie, et l'Eucharistie confirme à son tour cette foi de l'Église. D'une part, en effet, entre la résurrection et l'Eucharistie, il existe une affinité profonde : tout comme la résurrection sera l'œuvre de l'Esprit pénétrant de sa puissance vivifiante notre chair mortelle, ainsi l'Eucharistie résulte de l'union d'un « élément terrestre » — le pain et le vin — et d'un « élément céleste » - la puissance de l'Esprit divin investissant ce pain et ce vin en réponse à l'appel de l'Église et faisant d'eux le corps et le sang du Seigneur[1]. D'autre part, l'Eucharistie est directement

1. Depuis l'étude de D. Van den Eynde, « Eucharistia ex duabus rebus constans », p. 13-28, les critiques voient dans l'élément céleste l' ἐπίκλησις τοῦ Θεοῦ (cf. V, 2,3). Voir M. Jugie, « La forme du sacrement de l'Eucharistie d'après saint Irénée », p. 223-233 ; V. Palashkovsky, « La théologie eucharistique de saint Irénée », p. 277-281 ; C. Traets, « Irenaeus over de Eucharistie », p. 610. Nous pensons que l'« élément céleste » dont parle Irénée est plutôt l'Esprit Saint lui-même, qui « s'unit » (κοινωνία καὶ ἕνωσιν) au pain et au vin pour faire d'eux, en réponse à l'« invocation » adressée à Dieu (τὴν ἐπίκλησιν τοῦ Θεοῦ) par l'Église, le corps et le sang du Seigneur ressuscité. On pourrait donc paraphraser comme suit la phrase très dense d'Irénée : de même que le pain et le vin qui viennent de la terre, après avoir reçu l'« invocation de Dieu », ne sont plus du pain et du vin ordinaires, mais Eucharistie — c'est-à-dire corps et sang du Seigneur — résultant de l'union de deux éléments, l'un terrestre — le pain et le vin —, l'autre céleste — l'Esprit — : de même nos corps, après avoir reçu cette Eucharistie, ne sont plus des corps ordinaires — c'est-à-dire corruptibles —, mais des corps incorruptibles, puisqu'habités désormais par l'Esprit.

ordonnée à la résurrection : du fait même que nous y participons, nos corps sont unis à celui du Christ, qui les transforme en corps incorruptibles et nourrit en nous l'attente de la vie future. Seule l'Église peut donc incorporer à son offrande la ferme espérance qui la rend agréable à Dieu.

Par là, l'Église devient féconde. Car elle offre, non parce que Dieu serait dans le besoin, mais pour lui rendre grâces et sanctifier la création. Elle possède la certitude que les prémices qu'elle présente au Créateur deviennent les propres dons de Dieu, le corps et le sang du Christ, qui nourrissent en elle la vie éternelle. Et il ne s'agit pas seulement du pain et du vin présentés dans l'Eucharistie, mais de toutes les bonnes actions qui accompagnent cette offrande : c'est tout cela que Dieu accepte pour pouvoir nous combler de ses propres biens en retour. La pitié témoignée au pauvre (*Prov.* 19, 17), la nourriture, la boisson, le vêtement, l'accueil et le réconfort offerts à ceux qui sont dans le besoin (*Matth.* 25, 34-36), bref, tout acte d'amour s'adressant à un frère est une offrande présentée à Dieu. Car le pauvre dont parle Salomon n'est autre que Dieu lui-même à qui l'on prête (*Prov.* 19, 17). Et celui qui a faim et soif, qui est étranger, nu, malade ou emprisonné est le Seigneur en personne, qui, bien qu'il n'ait besoin de rien, accepte nos humbles dons afin de pouvoir nous donner en retour le royaume préparé d'avance par le Père (*Matth.* 25, 34). C'est ainsi que l'Eucharistie célébrée et vécue dans l'amour rend féconde l'Église et constitue l'oblation nouvelle enseignée par le Seigneur, celle qui accomplit tous les sacrifices anciens.

Irénée conclut en réaffirmant l'unicité de Dieu : s'il n'y a pas de rupture entre les deux alliances, si elles s'inscrivent même de la façon la plus harmonieuse dans le prolongement l'une de l'autre, c'est parce que le Verbe de Dieu est un et identique à lui-même : tout comme il prescrivait au peuple ancien les oblations, il veut que, à notre tour, « nous offrions notre présent à l'autel sans interruption ». Mais il s'agit désormais de l'autel des cieux, du Temple de Dieu (*Apoc.* 11, 19), du tabernacle de Dieu dans lequel il habite avec les hommes (*Apoc.* 21, 3). Déjà édifié en ceux qui font le bien, il trouvera son ultime achèvement dans la Jérusalem nouvelle et éternelle, en laquelle Dieu sera tout en tous[1]. Ce même Dieu, qui « ouvre » ainsi pour l'Église son Temple et son tabernacle, ce même Dieu avait déjà montré à Moïse, sur la montagne, une « figure » de ces réalités dans les présents, oblations et sacrifices que prescrivait la Loi. Car il n'y a qu'un seul et unique Dieu, qui apprenait

1. Déjà en IV, 8, 3, Irénée avait interprété le Temple de Dieu comme étant le « corps de l'homme ». Cette identification repose sur *1 Cor.* 3, 16-17 et sera reprise en V, 6, 2 et en *Dém.* 96. Quant au tabernacle de Dieu, il fait clairement allusion à la « Jérusalem d'en haut » dont l'apparition inaugurera le royaume du Père (cf. V, 35, 2-36, 2).

au premier peuple à le servir par ces symboles et dont le Nom «est désormais glorifié parmi les nations » (*Mal.* 1, 10-11)[1].

La section sur l'Eucharistie se termine ainsi, par cette affirmation qui est centrale dans toute la première partie du Livre IV : il n'y a qu'un seul Dieu, qui a préparé le peuple pour son service par la « figure » du Temple, qui donne à l'Église l'espace intérieur grâce auquel il puisse habiter en elle comme dans son Temple, et qui fera paraître en son temps le Temple nouveau de la Jérusalem céleste. Présence de Dieu en figure, présence intériorisée par l'adoption, présence consommée dans le royaume futur : telles sont les manifestations progressives de l'unique Dieu Créateur et Père de notre Seigneur. En nous ramenant ainsi au thème central de l'unicité de Dieu, Irénée amorce déjà, en cette fin de chapitre, la conclusion de l'ensemble de la première partie, conclusion soulignant la transcendance absolue d'un Dieu Créateur qui a cependant voulu se faire proche de sa créature grâce à l'Emmanuel, « Dieu avec nous ».

1. Reprise, sous forme d'inclusion, de la citation de Malachie qui a été faite en IV, 17, 5 et a servi de cadre à toute l'argumentation.

CONCLUSION

LA TRANSCENDANCE ABSOLUE DE DIEU *(19, 1b-3)*

La fonction de cette dernière section reste discutée. Déjà W. Bousset se demandait à quelle entité la rattacher et finissait par lui reconnaître, à contre cœur, un simple rôle de transition à la section consacrée aux prophéties, qui s'ouvre en IV, 20, 1[1]. F. Loofs, pour sa part, reprenait la question à partir de ses recherches sur les sources utilisées par Irénée. Il décelait déjà ici l'influence de l'*Adversus Marcionem* de Théophile d'Antioche (IQT), influence plus nettement perceptible à partir de IV, 20, 1[2]. Plus récemment, A. Benoît a repris la discussion. Il constate que le chapitre 19 « développe un argument sans rapport précis avec les idées exposées auparavant par Irénée[3] ». Il le relie donc, lui aussi, au chapitre 20, qui « pousse un peu plus loin » le thème déjà présent dans le chapitre 19 : « Dieu est inconnaissable selon sa grandeur, mais connaissable selon son amour révélé par le Verbe »[4]. En IV, 19-20, 6, Irénée donnerait donc une sorte d'introduction générale au « traité sur les prophéties », qui commencerait comme tel en IV, 20, 7[5]. Ainsi, W. Bousset, F. Loofs et A. Benoît, par des méthodes différentes, en arrivent à la même conclusion d'ensemble : tous trois rattachent le chapitre 19 aux chapitres 20 et suivants.

Pour notre part, nous préférons considérer IV, 19, 1b-3 comme une entité distincte, une sorte de conclusion générale des chapitres 1-18, conclusion qui, comme souvent chez Irénée, annonce et introduit en même temps les chapitres suivants.

Pourquoi une entité distincte ? Tout d'abord à cause du genre

1. Cf. W. Bousset, *Schulbetrieb*, p. 277.
2. Cf. F. Loofs, *Theophilus von Antiochien*, p. 9-10.
3. Cf. A. Benoît, *Saint Irénée*, p. 186.
4. Cf. A. Benoît, *Saint Irénée*, p. 188.
5. Cf. A. Benoît, *Saint Irénée*, p. 192.

littéraire caractéristique de cette section, consacrée à fustiger les gnostiques pour leurs aberrations. Le réquisitoire commence très exactement en IV, 19, 1b (ligne 5), juste après l'allusion à *Mal.* 1, 11 qui clôturait la section consacrée à l'Eucharistie. Il se poursuit jusqu'en IV, 19, 3, où Irénée redit sous forme d'inclusion, l'erreur qu'il dénonce ici : l'existence, au-dessus du Créateur, d'un autre Plérôme d'Éons et d'un autre Père (cf. IV, 19, 1, lignes 11-12, et IV, 19, 3, lignes 55-56). Le style polémique cesse ensuite, et la dénonciation des erreurs de la gnose cède la place à un autre sujet : l'exposé de la foi chrétienne sur les prophéties. La section 19, 1b-3 forme donc bien une entité distincte, perceptible grâce au genre littéraire qui lui est propre.

Cette première constatation est corroborée par un autre argument, tiré de la structure d'ensemble de cette section. Elle est en effet construite suivant le procédé cyclique déjà fréquemment rencontré : Irénée commence par démasquer l'orgueil et la vanité des gnostiques, qui pensent pouvoir s'élever au-dessus de Dieu (19, 1b) ; il leur oppose ensuite, sous forme de questions ironiques, l'absolue transcendance du Créateur (19, 2) ; puis il stigmatise à nouveau, avec plus de force encore, la folie de ceux qui imaginent sans cesse de nouveaux Plérômes et de nouveaux Dieux (19, 3). Ce procédé cyclique renforce encore la cohésion de cette section et la soude en un bloc bien distinct, qui conclut la preuve de l'unicité de Dieu développée dans les chapitres 1-18. Cette fonction conclusive apparaîtra avec plus de clarté dans l'analyse détaillée que nous proposons maintenant.

Ils se sont élevés dans leur cœur au-dessus du Maître (19, 1b).

Cette conclusion est étroitement reliée à la section précédente[1]. Mais très vite, nous quittons le thème de l'Eucharistie, où les choses terrestres — les oblations et sacrifices anciens — sont la « figure » des célestes — l'oblation nouvelle et son accomplissement dans le royaume —, pour passer à un autre sujet : l'unicité de Dieu. Celle-ci est contredite par les gnostiques qui voient dans les choses célestes les « figures » d'autres choses célestes, et dans le Dieu Créateur l'image d'un autre Père.

Nous revenons donc à l'assertion qui court en filigrane à travers toute la première partie du Livre IV, depuis la Préface jusqu'en IV, 18, 6 : Il n'y a qu'un seul Dieu, Auteur des choses terrestres et célestes, et les gnostiques qui le nient font preuve d'un orgueil poussé jusqu'à la folie. Car telle est, selon Irénée, la faute première

1. La charnière entre la conclusion et la section précédente est en effet réalisée par le mot crochet *typus* qui apparaît en IV, 19, 1, lignes 1 et 6. Il s'agit d'abord des sacrifices anciens, « figures » de l'Eucharistie, puis des choses célestes, « figures » d'autres choses célestes.

des gnostiques : leurs pensées se sont haussées « au-dessus de Dieu », puisqu'ils se sont flattés d'atteindre à un Père plus parfait que le Créateur. Et, s'ils en sont arrivés là, c'est parce qu'« ils se sont élevés dans leur cœur au-dessus du Maître » : au lieu d'accepter l'enseignement du Christ sur le Dieu Créateur, seul vrai Dieu, ils lui ont opposé leurs propres inventions et, du coup, se sont écartés de la vérité pour sombrer dans l'illusion. C'est donc l'orgueil de l'homme, qui se croit plus compétent pour parler de Dieu que le Maître lui-même, qui est en définitive la racine de la Gnose. Pour confondre une nouvelle fois les gnostiques, Irénée va tout bonnement les prendre au piège de leurs prétentions.

Qui dira la mesure de Dieu (19, 2) ?

Puisqu'ils atteignent au Créateur, et puisqu'ils le dépassent même en s'élevant jusqu'à un « Père » supérieur à lui, qu'ils nous disent donc les secrets de la création ! Qu'ils nous révèlent les dimensions du ciel (*Is.* 40, 12) ! Qu'ils nous fassent connaître la grandeur de la « Main » de Dieu, de cette Main qui contient en elle la création tout entière (cf. *Éphés.* 3, 18) ! Si déjà celle-ci ne peut être mesurée par l'homme, que dire du Dieu qui est au delà de toute créature (cf. *Éphés.* 1, 21), qui remplit les cieux (*Jér.* 23, 24) et scrute les abîmes (*Dan.* 3, 55) ? Ils pensent le connaître mieux qu'il ne se connaît lui-même, mais l'homme ne sera jamais capable de s'élever jusqu'à Dieu.

Celui-ci, en revanche, peut descendre jusqu'à sa créature. Sa Main illumine les cieux et tout ce qui est au-dessous du ciel ; elle sonde le cœur de l'homme et pénètre ses pensées les plus secrètes ; elle va jusqu'à nous octroyer, de façon visible, nourriture et protection. L'absolue perfection de Dieu, qui le situe au delà de tout le créé, ne l'enferme donc pas dans un Plérôme inaccessible, car il a voulu, dans la souveraine liberté de son amour, créer l'univers et se faire « proche » (*Jér.* 23, 23) de chacun de nous.

Qui pourrait comprendre Dieu (19, 3) ?

Mais ceux qui, refusant de recevoir un Dieu si proche, imaginent un autre Dieu prétendument supérieur, ceux-là sombrent dans l'illusion, répète Irénée. Ils croient grandir leur prétendu « Dieu » suprême en le coupant de tout rapport avec notre monde et son Auteur. Mais, ce faisant, ils aboutissent à l'absurde conception de deux Dieu se limitant l'un l'autre et tels qu'aucun ne puisse plus être le Seigneur de toutes choses. Il faut, encore une fois, pour se faire une juste idée de Dieu, affirmer simultanément sa transcendance absolue et sa totale proximité : loin de l'enfermer dans un

monde inaccessible à notre connaissance, sa grandeur s'étend jusqu'à nous, au point d'être même « avec nous ».

Ces derniers mots de la première partie du Livre IV sont une allusion discrète au Verbe incarné, en qui Dieu s'est fait homme parmi les hommes, l'Emmanuel, « Dieu avec nous » (cf. *Matth.* 1, 23). Par cette allusion, Irénée prépare la deuxième partie du Livre, consacrée à la prophétie. Celle-ci illustre bien en effet la manière dont Dieu s'est donné à connaître à l'homme par son Verbe, qui a créé toutes choses, a parlé par les prophètes et nous conduit à la vision immédiate du Père.

DEUXIÈME PARTIE

L'ANCIEN TESTAMENT, PROPHÉTIE DU NOUVEAU

UNE LECTURE ECCLÉSIALE DES ÉCRITURES *(20-35)*

Préliminaire : Attaches avec la première partie et structure d'ensemble

La deuxième partie du Livre IV gravite tout entière autour d'un même thème : les prophéties. Nous l'avons vu, il s'agit là d'un problème dont Irénée a déjà parlé dans ses deux premiers Livres, en annonçant à l'avance un exposé consacré à ce sujet. Ce n'est donc pas une préoccupation nouvelle et il ne fait que réaliser ici un projet auquel il pensait déjà au début de son œuvre[1].

Et il n'est nullement étrange qu'il le fasse à cet endroit de son travail. La première partie du Livre IV était en effet centrée sur la Loi de Moïse : les trois dernières sections étaient explicitement consacrées à dégager les rapports unissant la Loi et l'Évangile (*9-19*), et les trois premières formaient comme le fondement de cette argumentation : elles prouvaient l'unicité du Dieu Auteur de la Loi et Père du Christ (*1-8*).

Tout naturellement donc, après avoir résolu les objections de ses adversaires relatives à la Loi mosaïque, Irénée aborde ici les difficultés qu'ils soulèvent à propos des prophéties. Selon les Valentiniens, en effet, les prophètes parlaient habituellement au nom du « Démiurge » ; mais il pouvait aussi leur arriver d'être inspirés à leur insu par la « Mère » résidant dans l'Intermédiaire, voire par la « Suprême Puissance » habitant le Plérôme. Bref, non seulement l'origine des prophéties était diverse, mais, sous leurs formes variées et parfois contradictoires, elles ne pouvaient annoncer un seul et unique Seigneur Jésus-Christ. Leur diversité même était la preuve qu'autre était le Dieu des prophètes et autre le Père du Seigneur. Telle est l'objection majeure qu'Irénée va résoudre dans cette deuxième partie : il y est amené par la logique même de l'argumentation qu'il a développée jusqu'ici.

1. Cf. *supra*, p. 24 suiv.

Les visions et les actes prophétiques.

A vrai dire, Irénée a déjà cité de nombreuses *paroles* prophétiques dans la première partie de ce Livre : s'agit-il ici d'une reprise, d'un complément, d'une répétition inutile ? En quoi cette deuxième partie est-elle neuve par rapport à la précédente ?

Dans les 19 premiers chapitres, Irénée considérait toujours les paroles prophétiques à partir des paroles du Seigneur : c'est ainsi qu'il s'appuyait sur les paroles du Christ pour montrer l'identité du Dieu annoncé par les prophètes et du Père de notre Seigneur (*1-5*) ; il faisait encore appel à une parole du Seigneur pour comprendre la vision d'Abraham (*5, 3-5 et 7, 1-3*), les prophéties de Moïse concernant la venue du Christ (*10, 1-2*) et celles des autres prophètes désireux de le voir et de l'entendre (*11*) ; et lorsqu'il rappelait, au chapitre 17, les enseignements des prophètes sur les sacrifices, c'était encore pour montrer que ceux-ci convergeaient vers la parole du Christ relative à la miséricorde et au sacrifice (*Matth.* 12, 7 en IV, 17, 4). Il montrait de la sorte l'identité des paroles des prophètes et du Seigneur et prouvait, par là, l'unicité du Dieu Auteur de la Loi et Père du Christ.

Mais il est d'autres manifestations de l'Esprit prophétique : les *visions* des prophètes par exemple. Comment comprendre que le Père, invisible par essence, ait pu être contemplé dans des visions ? Ne serait-ce pas la preuve qu'autre est le Père de toutes choses, autre celui qu'ont vu les prophètes ? Question nouvelle assurément. Cependant, dès le Livre I, Irénée avait affirmé qu'une des tâches du théologien était d'expliquer le pourquoi des visions prophétiques :

> « Le degré plus ou moins grand de science n'apparaît pas dans le fait de changer la doctrine elle-même et d'imaginer faussement un autre Dieu en dehors de Celui qui est le Créateur, l'Auteur et le Nourricier de cet univers, comme s'il ne nous suffisait pas, ou un autre Christ, ou un autre Fils unique. Mais voici ce qui prouve la science d'un homme : ... faire connaître pourquoi un seul et même Dieu a fait des êtres temporels et des êtres éternels, des êtres célestes et des êtres terrestres ; comprendre pourquoi ce Dieu, alors qu'il était invisible, est apparu aux prophètes, et cela non pas sous une seule forme, mais aux uns d'une manière et aux autres d'une autre... » (I, 10, 3)

Irénée vient précisément d'expliquer, dans la première partie du Livre IV, le pourquoi des choses temporelles et éternelles : la Loi de Moïse fut donnée par Dieu comme une tige éphémère sur laquelle pourrait mûrir un éternel Fruit de liberté, le Christ et l'Évangile répandu dans le monde entier par les apôtres. Tel était bien l'objet

des 19 premiers chapitres[1]. Maintenant, Irénée entreprend cette autre tâche du théologien qu'il liait déjà à la précédente dans son premier Livre : expliquer pourquoi ce Dieu Créateur, pourtant invisible, est apparu aux prophètes sous une multitude de formes. Le lien entre la première et la deuxième partie du Livre IV était donc comme suggéré dès le chapitre 10 du Livre I, tant il est vrai qu'Irénée a conçu son œuvre comme un tout unique dont il prévoyait, dès le début, les grandes lignes d'argumentation.

Une preuve plus tangible encore de cette unité de composition nous est fournie par le chapitre 19 du Livre I. Irénée y allègue un certain nombre de passages scripturaires mal interprétés par les gnostiques. Parmi eux se rencontre la parole de Moïse : « Nul ne verra Dieu et vivra » (*Ex.* 33, 20). Irénée poursuit en ces termes :

> « C'est l'Auteur du monde, prétendent-ils, qui a été vu par les prophètes ; quant à la parole : ' Nul ne verra Dieu et vivra ', ils veulent qu'elle ait été dite de la Grandeur invisible et inconnue de tous. Que cette parole : ' Nul ne verra Dieu et vivra ' ait été dite de Celui qui est le Père invisible et l'Auteur de toutes choses, c'est clair pour nous tous ; qu'elle concerne, non pas l'Abîme inventé de toutes pièces par eux, mais le Créateur, qui n'est autre que le Dieu invisible, *nous le montrerons dans la suite de notre ouvrage* ». (I, 19, 2)

Dès le Livre I, Irénée prévoyait donc qu'il reviendrait sur la parole de Moïse concernant la vision de Dieu. Où le fait-il ? Précisément dans la partie de son œuvre que nous abordons maintenant. En effet, en IV, 20, 5.9.11, il va montrer que Moïse parlait de la vision de Dieu face à face, et non d'une vision des « économies » de Dieu : les prophètes ont donc pu voir le Père de toutes choses à travers les « économies » de son Fils, alors qu'il demeurait lui-même invisible. Comme on peut le constater, l'argumentation consacrée aux visions prophétiques avait donc été prévue par Irénée bien avant qu'il n'aborde le chapitre 20 du Livre IV.

Et non seulement l'argumentation qui a trait aux visions prophétiques, mais aussi celle qui concerne les *actes préfiguratifs*. Car, dès le Livre I, Irénée avait déjà fait allusion, de façon plus voilée il est vrai, à cet autre mode de prophétie. C'était au même chapitre dixième, où il exposait les tâches du théologien. Non seulement celui-ci doit expliquer pourquoi le Dieu invisible s'est révélé aux prophètes sous diverses formes, mais encore il devra « proclamer comment ' celui qui n'était pas un peuple est devenu un peuple et celle qui n'était pas aimée est devenue aimée ' (*Os.* 2,

1. Cf. IV, 1, 1-5, 1. Sur l'importance de la théologie de la croissance dans l'œuvre d'Irénée, cf. Annexe IV.

25 ; *Rom.* 9, 25-26) » (I, 10, 3). Allusion évidente aux actes accomplis par le prophète Osée sur l'ordre de Dieu.

Or, précisément, dans la section de cette deuxième partie où il traite des actes figuratifs des prophètes, Irénée allègue à nouveau ce texte et montre que cette parole s'accomplit dans l'Église :

> « Ce que le prophète (Osée) avait fait d'une manière figurative par des actes, l'Apôtre le montre fait d'une manière réelle dans l'Église par le Christ » (IV, 20, 12).

Irénée songeait donc, dès le Livre I, à ce mode de prophétie que sont les actes figuratifs et pensait bien y revenir par la suite.

Ainsi donc, les annonces anticipées d'un traité sur les prophéties dès les deux premiers Livres de l'*Adversus haereses* ; la logique interne de l'argumentation des dix-neuf premiers chapitres du Livre IV qui, des problèmes posés par la Loi de Moïse, conduit naturellement Irénée à parler des prophéties ; le lien suggéré dès le Livre I entre ces deux tâches précises du théologien, à savoir les questions relatives à la Loi, d'une part, et les visions accordées aux prophètes, de l'autre ; enfin, l'allusion voilée, dès le même Livre I, aux actes préfiguratifs des prophètes : ce sont là autant d'indices qui rattachent harmonieusement cette deuxième partie, non seulement à la première, mais encore à l'ensemble de l'*Adversus haereses*.

Structure d'ensemble.

Pourtant, dès le début du XX^e^ siècle, de nombreuses questions se sont posées à propos de l'originalité des chapitres 20 à 35 du Livre IV. Si les critiques sont unanimes à dire que les 19 premiers chapitres font état d'une théologie propre à Irénée, ils décèlent, dans ceux-là, deux sources principales dont il se serait largement inspiré.

La première concerne les chapitres 20, 1-11a ; 21 ; 25, 2 ; 33, 10-14 : Irénée se serait servi, pour les rédiger, d'un traité préexistant que l'on appelle couramment, depuis les recherches de Bousset, le « traité des prophéties ». Le deuxième emprunt se rapporte aux chapitres 27 à 32. Ici aussi la recherche critique met au jour, en filigrane de ce texte, un enseignement écrit ou oral donné jadis par un presbytre qu'aurait connu Irénée, enseignement qui réfléterait une théologie différente de la sienne. Nous l'appellerons la « section du presbytre ».

Selon Benoît, qui fut le dernier à étudier cette question, il faut admettre le « caractère composite » de ces chapitres, où Irénée entremêle, aux notations qui lui viennent « directement » de ses sources, ses propres réflexions personnelles. La section du presbytre, notamment, se présente « comme un corps étranger » qui forme « un

ensemble bien à part avec ses caractéristiques propres » et qu'Irénée n'a pas pris la peine « de bien intégrer à son propos »[1].

Nous reporterons en annexe l'étude plus approfondie de la question[2]. Pour l'instant, nous nous contenterons de prouver que cette deuxième partie, comme la première, est pleinement cohérente et fermement structurée. Loin d'être constituée de pièces rapportées, mises bout à bout en une mosaïque au dessin brisé, elle fait état d'une pensée théologique unifiée dont les différentes tonalités s'intègrent harmonieusement les unes aux autres et constituent une preuve convaincante de l'unité des prophéties dans leur diversité même.

Est-ce à dire qu'Irénée n'a pas utilisé de sources préexistantes ? Nous doutons que le « traité des prophéties » ait jamais existé comme tel et ait pu inspirer Irénée dans l'ordonnance de l'exposé qu'il donne sur les visions, les paroles et les actes des prophètes. En revanche, il nous paraît certain qu'il connaissait de façon précise les écrits de ses devanciers, Justin et Théophile d'Antioche, notamment. Mais il ne les répète pas comme on suit rigoureusement une source. S'il s'inspire des données d'une tradition antérieure, il les reformule en une synthèse nouvelle qui porte la marque de sa propre personnalité.

Il en est de même en ce qui concerne la « section du presbytre ». Irénée l'affirme clairement : il rapporte là l'enseignement d'un presbytre qu'il a entendu, et tout porte à croire qu'ici, plus qu'ailleurs, il se fait l'écho d'une doctrine qui lui vient de la tradition. Mais une fois encore, la façon dont il retravaille cette tradition et l'intègre à sa propre argumentation montre qu'il n'en est pas esclave. S'il se réfère à elle, c'est pour enraciner sa propre preuve de l'unité des prophéties dans une tradition que refusaient les gnostiques qu'il voudrait convaincre.

Unité de l'ensemble, cohérence des parties, harmonie de la pensée, telles sont en bref les constatations qu'impose la structure qui s'offre à nous.

En effet, les mêmes procédés littéraires que nous avons relevés dans la première partie permettent de dégager, ici encore, une structure très ferme en même temps que très souple. A lire ces quinze chapitres en relevant les procédés d'inclusion, d'annonce et de reprise de thèmes, nous découvrons cinq grandes unités :

1. L'objection fondamentale soulevée par les gnostiques contre les prophéties et, plus précisément, contre les visions des prophètes, c'est l'absolue transcendance de Dieu. Comment le Père parfait, invisible par essence, aurait-il pu être « vu » par les prophètes ? C'était là une chose radicalement impossible. Autre était donc le

1. Cf. A. Benoît, *Saint Irénée*, p. 21 et 188.
2. Cf. Annexes II et III.

Dieu qu'ils voyaient, c'est-à-dire le Dieu Créateur et Auteur de la Loi, et autre le Père de notre Seigneur, qui demeurait invisible et insaisissable.

Pour répondre à la difficulté, Irénée part de très haut et situe d'abord le prophétisme précisément par rapport à cette absolue transcendance de Dieu qu'il a si vigoureusement soulignée dans la conclusion de la première partie. Le Dieu Créateur de toutes choses est le seul Dieu, mais il est assisté pour tout par son Fils et par son Esprit. Par eux il a créé toutes choses, par eux aussi il peut se révéler à sa créature, s'il le veut, quand il veut et comme il le veut, car rien n'est impossible à Dieu. S'il est inaccessible à l'homme selon sa grandeur, car « nul ne peut voir sa face et vivre » (*Ex.* 33, 20), selon son amour, il se révèle à ceux qui l'aiment, car, comme l'affirme le Seigneur : « Bienheureux les cœurs purs, parce qu'ils verront Dieu. » (*Matth.* 5, 8) Tous sont donc appelés à le voir, et les visions prophétiques n'étaient rien d'autre qu'une anticipation de cette vision de gloire, anticipation lointaine encore, donnée par le Fils et l'Esprit et préparant peu à peu l'homme à la vision de Dieu (*20, 1-8*).

Voilà pourquoi, dans leurs visions, les prophètes voyaient seulement les « économies » de Dieu sans jamais le contempler lui-même « face à face ». Ils préparaient ainsi l'homme à recevoir le Fils, en contemplant dans des figures et en annonçant à l'avance les œuvres qu'il accomplirait un jour : sa venue comme homme et l'inauguration de son royaume. L'apôtre Jean, par contre, dans la vision qui lui fut donnée après la résurrection du Seigneur, ne contempla plus une réalité future et encore inachevée, mais la venue déjà actuelle de son royaume ; il vit le Seigneur vainqueur de la mort et désormais vivant pour les siècles des siècles (*Apoc.* 1, 12-16). Il accomplit ainsi, par sa vision, toutes les visions prophétiques antérieures (*20, 9-11*).

Voilà pourquoi encore, dans leurs actes préfiguratifs, prophètes et patriarches montraient à l'avance la sanctification de l'Église par le Christ et la foi des gentils. Ils préparaient ainsi l'homme au salut que procurerait un jour la Passion du Seigneur. De son côté, à la veille même de sa mort, le Seigneur lava les pieds de ses disciples, leur servit la nourriture et les réveilla au jardin de l'agonie, pour signifier que sa mort toute proche allait être la purification, la vie et la résurrection de tous ceux qui partageraient la foi d'Abraham. Il accomplit ainsi, par ses propres actes préfiguratifs, tous les actes préfiguratifs des prophètes (*20, 12-22, 2a*).

2. Tel est le sens plénier de la parole prononcée par le Seigneur : « Autre est le semeur, autre le moissonneur. » (*Jn* 4, 37) Quels sont les semeurs, sinon les prophètes et les patriarches, qui ont préfiguré notre foi et ont « semé » sur la terre la venue du Fils de Dieu ? Et quel est le moissonneur, sinon l'Église, en laquelle les premiers

reçoivent le salaire de leur labeur ? Voilà pourquoi les Juifs, qui lisaient les prophéties dans les Écritures, se trouvaient dans une situation privilégiée : ils y découvraient les semailles de la foi nouvelle et pouvaient y adhérer avec plus de facilité. En revanche, les gentils, qui ne connaissaient pas les prophéties, ont dû tout apprendre à partir de rien, tant la foi en un Dieu Créateur et en son Fils incarné, mort et ressuscité pour nous, que les normes de la vie selon l'Évangile. Mais tous, Juifs et gentils, n'en sont pas moins appelés à partager une foi unique, celle qui fut préfigurée en Abraham et en Thamar et qui reçoit aujourd'hui son accomplissement dans l'Église (*22, 2b-25, 3*).

3. Dès lors, s'il est vrai que les patriarches et les prophètes ont semé ce que seule l'Église moissonne, c'est désormais dans l'Église, et nulle part ailleurs, qu'il importe de lire les Écritures pour les interpréter correctement. Cette lecture ecclésiale des Écritures est l'écho fidèle de l'exégèse que le Seigneur lui-même a enseignée à ses apôtres après sa résurrection d'entre les morts (*Lc* 24, 26) (*26, 1*).

Seuls les presbytres qui sont dans l'Église et qui ont reçu des apôtres la succession dans l'épiscopat sont garants d'une interprétation conforme à celle du Maître. Quel critère d'interprétation proposent-ils ? Nul autre que la règle de vérité qu'ils tiennent des apôtres : la foi au « seul Dieu qui a créé toutes choses » et au « Fils de Dieu qui a accompli pour nous de si grandes économies » (*26, 2-5*).

C'est au nom de cette règle de vérité qu'un presbytre qu'a connu Irénée — et ce presbytre avait lui-même connu les apôtres et leurs disciples — réfutait les fausses interprétations dont certains passages scripturaires étaient l'objet de la part des Marcionites. Ainsi, par exemple, les récits concernant les fautes de David et de Salomon et l'endurcissement des Israélites : loin de prouver l'existence de deux Dieu, l'un qui serait l'auteur du mal, l'autre qui le réprouverait, la relation de ces fautes témoigne au contraire de l'unicité du Dieu Créateur qui, depuis l'origine, juge ceux qui commettent le mal. De même, les récits concernant l'incrédulité des Égyptiens et l'aveuglement de Pharaon prouvent qu'un unique Verbe de Dieu, depuis le commencement, aveugle l'esprit des incrédules. De même encore, l'acquisition des objets précieux des Égyptiens et l'union de Lot avec ses filles préfiguraient les différentes « économies » d'un unique Fils de Dieu, qui a réalisé dans l'Église ce qui avait alors été annoncé en figure. Telle est la manière dont les presbytres de l'Église transmettent la doctrine des apôtres sur le seul et unique Dieu, Auteur des deux Testaments : pour celui qui les écoute, toute parole de l'Écriture livre son vrai sens, sans risque d'erreur (*27-32*).

4. Un tel homme est le disciple « spirituel » dont parle Paul. Prolongeant la tradition reçue des presbytres, à son tour, il inter-

prête correctement les prophéties dans leur multiplicité et leur unité. Et toujours il adopte le même critère d'interprétation : la règle de vérité qui remonte aux apôtres. Par là, il juge tous ceux qui sont en dehors de la vérité et qui, d'une façon ou d'une autre, ne tiennent pas la foi en un seul Dieu et en son Fils. Il juge les gentils, qui ont sombré dans l'idolâtrie ; les Juifs, qui ont refusé le « Verbe de liberté » ; Marcion, qui pose deux Dieux et voit dans le Christ une pure apparence d'homme ; les disciples de Valentin, qui disent le Créateur issu d'une déchéance et divisent le Fils de Dieu en un « Christ » impassible et un « Jésus » qui aurait souffert ; les Ébionites, qui ne croient pas au Fils de Dieu ; les Docètes, qui introduisent la pure apparence. Il juge aussi les faux prophètes, qui refusent l'Esprit de Dieu, et les fauteurs de schisme, qui divisent l'Église. Quant à lui, il n'est jugé par personne, puisqu'il croit fermement au seul Dieu Père et Créateur, au seul Fils de Dieu et à l'Esprit qui donne la vraie « gnose », c'est-à-dire la vie dans l'Église (*33, 1-10a*).

Et non seulement, il n'est jugé par personne, mais lui-même interprète les prophéties en toute sûreté, en montrant « quel trait particulier de l'« économie » du Seigneur vise chacune d'elles et en faisant voir en même temps le corps entier de l'œuvre accomplie par le Fils de Dieu » : actuellement, sa vie glorieuse auprès du Père, et, bientôt, sa seconde venue en qualité de Fils de l'homme et de Juge universel ; jadis, sa naissance virginale en Bethléem de Judée, les guérisons et résurrections opérées par lui, puis sa mort en croix, sa descente aux enfers, son ascension dans le ciel et la persécution se déchaînant contre l'Église dès le lendemain de la Pentecôte. A toute époque, donc, un homme vraiment « spirituel » reconnaîtra le même Dieu, le même Verbe de Dieu, le même Esprit de Dieu. Ce n'est pas lui qui méprisera jamais les prophètes en prétendant qu'ils venaient de la part d'un autre Dieu (*33, 10b-15*).

5. Irénée s'appuie encore sur la même règle de vérité pour réfuter les disciples de Marcion et de Valentin. Les Marcionites prétendent que les prophètes ont parlé de la part d'un autre Dieu. Mais le Seigneur Jésus-Christ, et lui seul, a réalisé tout ce qu'ils avaient annoncé. Comment aurait-il pu venir de la part d'un autre Dieu (*34, 1-5*) ?

Les disciples de Valentin, quant à eux, affirment que certaines prophéties furent inspirées par le Démiurge, d'autres par la Suprême Puissance, d'autres par la semence de leur Mère. Mais ils méprisent ainsi le Père de toutes choses, en le croyant incapable de faire connaître par lui-même les réalités du Plérôme. Ils méprisent aussi le Sauveur, qui parlerait tantôt par l'intermédiaire des prophètes du Démiurge, tantôt par celui de ses propres apôtres. Ils méprisent encore les prophètes, qui prophétiseraient tantôt au nom d'un esprit de lumière, tantôt au nom d'un esprit d'erreur.

Pour nous, conclut Irénée, « suivant le Seigneur comme seul vrai Maître et prenant ses paroles pour règle de vérité, tous et toujours nous entendons d'une manière identique les mêmes textes, en ne reconnaissant qu'un seul Dieu, Créateur de cet univers, qui envoya les prophètes... et qui, dans les derniers temps, manifesta son Fils afin de confondre les incrédules... » (*35, 1-4*).

Telle est l'argumentation centrale de ces chapitres. Le cœur en est constitué par la parole du Seigneur alléguée dans la deuxième section : « Autre est le semeur, autre le moissonneur. » (*Jn* 4, 37) La première section met les semeurs sous nos yeux : ce sont les patriarches et les prophètes qui, par leurs visions et leurs actes préfiguratifs, ont préparé la venue du Christ (*20, 1-22a*). La deuxième section montre que le moissonneur est l'Église (*22, 2b-25, 3*). Les trois dernières sections tirent les conséquences de cette exégèse de la parole du Seigneur : c'est dans l'Église qu'il faut lire les Écritures. Ces trois sections sont centrées sur la règle de vérité qui est le critère dernier d'interprétation des prophéties. La troisième section montre que cette règle de vérité est le critère dont se servent les presbytres de l'Église et, en particulier, le presbytre dont Irénée a suivi l'enseignement : ils la tiennent des apôtres, et ceux-ci l'ont reçue du Seigneur lui-même (*26-32*). La quatrième section nous fait passer de l'enseignement des presbytres à celui du disciple spirituel qui les a écoutés : lui aussi juge tous les hérétiques au nom de cette même vérité et interprète correctement les Écritures grâce à elle (*33*). La dernière section enfin, qui se présente comme une large conclusion de toute la deuxième partie, explique pourquoi Irénée lui-même peut réfuter les disciples de Marcion et de Valentin en toute sûreté : il le fait au nom de cette même règle de vérité, en suivant, lui aussi, le Seigneur comme seul vrai Maître (*34-35*).

Telle est la cohérence interne de cette deuxième partie qui apparaîtra avec plus de lumière encore dans le détail de son analyse.

SECTION I

LE PROPHÉTISME *(20, 1-22, 2 a)*

Dans cette première section, Irénée prouve, contre les gnostiques, que, tout invisible qu'il soit « selon sa grandeur », Dieu a pu être vu par les prophètes « selon son amour ». Et non seulement ils l'ont contemplé de quelque manière, mais ils ont même présignifié par certains de leurs actes son œuvre de salut parmi nous.

Pour dégager la structure de cette preuve, nous nous appuierons, comme dans la première partie, sur les paroles du Seigneur qui forment le centre de l'argumentation. Cependant, elles sont ici beaucoup moins nombreuses, et ceci s'explique aisément[1]. Tout d'abord, il s'agit de visions et d'actes préfiguratifs qui, à la différence des « paroles » prophétiques citées dans la première partie, n'ont pas leur accomplissement dans des « paroles » du Seigneur. Irénée montrera que les visions et les actes préfiguratifs des prophètes ont leur achèvement respectivement dans les visions de Jean et dans les actes préfiguratifs du Christ, qui jouent, dans cette deuxième partie, la même fonction théologique que les paroles du Seigneur dans la première : ils montrent eux aussi, contre les gnostiques, l'unité des deux alliances. Ensuite, cette première section est tout entière orientée vers la seconde, qui s'organise autour de la parole fondamentale du Christ sur le semeur et le moissonneur : c'est à la lumière de celle-ci qu'il faut lire les chapitres qui la précèdent et s'éclairent par elle. S'il est donc vrai que les paroles du Seigneur sont ici moins nombreuses, elles forment cepen-

1. Nous ne relevons en effet, de IV, 20, 1 à IV, 22, 1 que deux citations clé : *Matth.* 5, 8 en IV, 20, 5 et *Jn* 1, 18 en IV, 20, 6 et IV, 20, 11. Les autres, telles *Matth.* 21, 31 en IV, 20, 12 et *Matth.* 13, 17 en IV, 22, 1, expriment moins le centre de l'argumentation en cours qu'elles n'illustrent un point secondaire du thème traité. Remarquons par ailleurs que la citation de *Matth.* 13, 17 s'est déjà rencontrée au chapitre 11, où elle occupait une place centrale.

dant le cœur de l'argumentation, comme dans la première partie[1]. Et ici encore, une analyse attentive aux phénomènes d'inclusion et de répétition de thèmes permet de structurer cette première section en sept unités distinctes :

1. La première constitue un commentaire libre d'une phrase qui figure dans le *Pasteur* d'Hermas, phrase citée explicitement en IV, 20, 2, mais déjà présentée sous forme d'allusion dès IV, 20, 1 (lignes 5-7 et 21-23) et reprise sous forme d'allusion inclusive en 20, 4 (lignes 70-71) : elle exprime l'unicité du Dieu qui a « créé, organisé et fait de rien toutes choses » par son Verbe et son Esprit. Un second thème y est lié, exprimé en IV, 20, 1 (lignes 1-5) et repris sous forme d'inclusion en 20, 4 (lignes 72-77) : ce Dieu est inconnaissable selon sa grandeur, mais il se donne à connaître selon son amour par ce même Verbe et ce même Esprit (*20, 1-4a*).

2. Dans une deuxième unité, Irénée précise comment Dieu se donne à connaître : par ce Verbe et cet Esprit, il se fait voir à sa créature. Cette argumentation est centrée sur une parole du Seigneur : « Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu » (*Matth.* 5, 8 en IV, 20, 5). Cette parole exprime le contenu de l'annonce prophétique : « Dieu sera vu des hommes »[2]. La conclusion de cet ensemble annonce l'unité suivante consacrée aux modalités des prophéties ainsi données : les visions et les actes des prophètes (*20, 4b-8a*).

3. Irénée décrit en effet aussitôt les visions de Moïse, d'Élie, d'Ézéchiel et de Daniel. Une parole du Seigneur exprime le centre de l'argument : « Dieu, personne ne l'a jamais vu ; le Dieu Monogène, qui est dans le sein du Père, c'est lui qui l'a révélé. » (*Jn* 1, 18 en IV, 20, 11) Cet ensemble est lui aussi compris dans une sorte d'inclusion : au début et à la fin de l'exposé, Irénée rappelle que les prophètes contemplaient seulement les « économies » de Dieu (*20, 8b-11a*).

4. Ces visions des prophètes aboutissent aux visions de Jean, le disciple du Seigneur : il voit le Christ régnant actuellement dans son royaume et prophétise, pour l'Église, l'imminence de la fin.

---

1. Selon Benoît, *Saint Irénée*, p. 186, déjà à partir du chapitre 12, Irénée se serait tenu moins fermement à sa méthode qui consiste à citer des paroles du Seigneur. Nous avons déjà nuancé cette position. Ici encore, nous pensons que la diminution quantitative des citations ne signifie en rien un changement de méthode dans l'argumentation. A ce point de vue, il est très significatif de remarquer, comme nous venons de le faire, que les visions de Jean en IV, 20, 11 et les actes figuratifs du Seigneur en IV, 22 remplissent une fonction théologique de tout point comparable à celle que les paroles du Christ remplissaient dans la première partie.

2. Ce thème est exprimé soit par la formule complète : *videbitur Deus ab hominibus* (lignes 85, 100, 134), soit par l'expression abrégée *videre Deum* (lignes 101-102, 103, 106, 109, 117, 121-122, 130, 131, 163, 184, 188, 190, 199-200, 201-202), soit par le simple verbe *videre* ou l'expression *visio Dei* (ligne 181).

L'argumentation, étroitement reliée à la précédente, se termine elle aussi par la mention des « économies » du Père, enseignées depuis le commencement par le Verbe (*20, 11b*).

5. Des visions, nous passons aux actes préfiguratifs des prophètes : le mariage d'Osée, celui de Moïse et la conversion de Rahab « préfiguraient » et « signifiaient à l'avance » la sanctification donnée par le Christ à son Église et la foi des gentils (*20, 12*).

6. Grâce au mot crochet « foi », Irénée passe ensuite aux actes préfiguratifs des patriarches : Abraham, Isaac et Jacob. Eux aussi, bien avant les prophètes, avaient déjà « préfiguré » la foi de l'Église. Une série d'inclusions unifie l'argumentation : le terme « préfigurer » tout d'abord, cité au début du développement (21, 1, ligne 1) et repris en son terme (21, 3, ligne 76) ; l'allusion aux actes des patriarches ensuite, qui ne sont pas dépourvus de « significations » (21, 2, lignes 19-20 et 21, 3, ligne 77) et révèlent les « économies » de Dieu (21, 3, lignes 36 et 74) (*21, 1-3*).

7. Tous ces actes préfiguratifs aboutissent à ceux que le Christ accomplit à la veille de sa passion : il lave les pieds de ses disciples, institue l'Eucharistie et réveille ses disciples endormis au jardin de Gethsémani, annonçant ainsi l'ouverture du royaume dont la foi de l'Église était le miroir (*22, 1-2a*).

Il s'agit donc bien d'une argumentation d'ensemble sur le prophétisme qui introduit tous les développements qui suivent. Elle prend son départ dans la transcendance infinie du Créateur qui a fait toutes choses par son Verbe et son Esprit.

Art. 1. — *DIEU A TOUT CRÉÉ PAR SON VERBE ET SON ESPRIT* (*20, 1-4a*)

Il a fait toutes choses en eux et par eux (*20, 1*).

Irénée commence par résumer les deux caractéristiques de la connaissance de Dieu qu'il avait présentées dans la conclusion de la première partie : inconnaissable selon sa grandeur, Dieu est connu selon son amour, c'est-à-dire par son Verbe par qui il nous achemine jusqu'à lui-même.

Mais quel est ce Dieu qui se donne ainsi à connaître ? Serait-ce le « Père inconnu » de Marcion ou le « Propatôr » des Valentiniens, Dieu de bonté, certes, mais étranger à notre histoire ? Il s'agit, répond Irénée, du Dieu Créateur qui, « par lui-même a créé, a fait et a ordonné toutes choses »[1]. Il nous a donc créés nous aussi, avec

1. Irénée s'inspire déjà ici d'un « écrit » qu'il ne mentionnera explicitement qu'au paragraphe suivant : « Il s'est donc exprimé avec justesse, l'écrit qui dit : ' Avant tout, crois qu'il existe un seul Dieu, qui a tout créé (κτίσας) et organisé (καταρτίσας), qui a fait (ποιήσας) de rien toutes choses pour

le monde qui nous entoure[1]. Il n'a eu recours ni à des « Anges » ni à une « Puissance » quelconque pour faire ce que « lui-même, par lui-même », avait décidé de faire.

Il n'a besoin de rien d'autre que de sa propre Parole et de sa propre Sagesse, autrement dit du Fils et de l'Esprit, qui existent depuis toujours auprès de Lui et sont comme les deux « Mains » par lesquelles et en lesquelles il a tout créé. Ils font tellement partie de lui-même que le Père peut leur dire : « Faisons l'homme à notre image » (*Gen.* 1, 26), et c'est tout un d'affirmer que Dieu nous fit en eux et par eux et de dire qu'« Il a pris ' de lui-même ' la substance des choses qui ont été créées, et le modèle des choses qui ont été faites, et la forme des choses qui ont été ordonnées ».

En notre Seigneur a fait irruption la lumière du Père (20, 2).

Cet enseignement, qui est celui de la Tradition, ne fait que reprendre celui des prophètes, de l'apôtre Paul et du Seigneur lui-même : le seul Dieu Créateur dont parle l'écrit d'Hermas[2], est identiquement

---

qu'elles soient, qui contient tout et seul n'est pas contenu '. » (IV, 20, 2, lignes 24-27) Les verbes κτίζειν et ποιεῖν qui, dans cette citation, servent à caractériser l'acte créateur, se rencontrent déjà dans la phrase que nous analysons pour le moment (κτίσας καὶ ποιήσας καὶ κοσμήσας τὰ πάντα*) et reviendront, sous forme d'inclusion, à la fin de IV, 20, 1 : « C'est donc bien de lui-même qu'il a pris la substance des choses qui ont été créées (τῶν ἐκτισμένων*) et le modèle des choses qui ont été faites (τῶν πεποιημένων*) et la forme des choses qui ont été ordonnées (τῶν κεκοσμημένων*) ». Nous retrouverons une allusion à la même citation en IV, 20, 2 : « le Dieu qui a fait toutes choses par son Verbe (τὰ πάντα Λόγῳ ποιήσαντος*) et les a ordonnées par sa Sagesse (καὶ Σοφίᾳ κοσμήσαντος*) ». Enfin, elle interviendra une dernière fois au début de IV, 20, 4 : « Il n'y a donc qu'un seul Dieu, qui, par le Verbe et la Sagesse, a fait et organisé toutes choses (ποιήσας καὶ καταρτίσας τὰ πάντα*). Sur la manière dont Irénée interprète cette citation et l'intérêt qu'elle présente pour éclairer la question des sources qu'utilise notre auteur, cf. Annexe II, p. 326.

1. Il s'agit ici d'une pointe polémique qui vise notamment l'interprétation valentinienne d'un passage de l'Évangile de Jean : « Toutes choses ont été faites par lui. » (*Jn* 1, 3) En effet, les Valentiniens appliquaient ce verset aux Éons du Plérôme qui furent formés après le Logos et par lui (cf. I, 8, 5). Irénée a déjà réfuté cette erreur en II, 2, 1-3 et il y est revenu en III, 11, 1 en des termes très proches de ceux que nous lisons dans notre passage : « ' Toutes choses, dit-il, ont été faites par son entremise ' (*Jn* 1, 1-5) : dans ce ' toutes choses ' est évidemment inclus notre monde créé, car on ne peut concéder aux hérétiques que l'expression ' toutes choses ' désignerait ce qui se trouve à l'intérieur de leur Plérôme... » (III, 11, 1) Nous percevons, une nouvelle fois, la cohérence de pensée d'Irénée d'un Livre à l'autre de l'*Adversus haereses*.

2. A propos de l'utilisation du *Pasteur* d'Hermas par Irénée, deux choses sont couramment admises qui ne sont pas prouvées. Il n'est pas sûr qu'Irénée considérait le *Pasteur* comme texte de l'Écriture. Cf. à ce sujet, A. Rousseau, *SC* 100, p. 248, note 1 de la p. 629. Dans son édition du *Pasteur*, *SC* 53 bis, p. 427, R. Joly trouve les arguments de Rousseau peu convaincants, mais

le « seul Dieu » et le « seul Père » annoncé par Malachie (*Mal.* 2, 10), le « Dieu Père » prêché par l'Apôtre (*Éphés.* 4, 6), celui-là même dont le Seigneur disait : « Toutes choses m'ont été remises par mon Père. » (*Matth.* 11, 27) Car le Père a donné pouvoir sur toutes choses à son Fils, lorsque celui-ci s'est fait chair (*Jn* 1, 14), nous a rachetés par son sang (*Apoc.* 5, 9) et est devenu le « Juge des vivants et des morts » (*Act.* 10, 42). Seul désormais il peut nous donner la connaissance de Dieu qu'il détient depuis toujours, seul « il peut ouvrir le Livre » du Père (*Apoc.* 5, 3).

Pourquoi le Père lui a-t-il remis tout pouvoir ? Pour qu'il tienne la première place en tout. Il la possédait déjà au ciel « en sa qualité de Verbe de Dieu », explique Irénée ; il la possède désormais sur tous les vivants, car il fut juste durant sa vie (*I Pierre* 2, 22) ; il la possède aussi sur les morts, puisqu'il est devenu, par sa résurrection, « le Premier-né des morts « (*Col.* 1, 18).

Et pourquoi cette primauté universelle ? Pour que toutes choses puissent « voir leur Roi »[1]. Non seulement les puissances des cieux l'ont vu, mais nous tous, les vivants et les morts, nous l'avons vu aussi, car, par son Incarnation, il s'est rendu visible à nos yeux de chair. Et pourquoi Dieu a-t-il voulu que nous puissions voir le Fils ? Parce que, dans sa chair, c'est la « lumière du Père » qui est venue jusqu'à nous et nous a saisis dans sa propre incorruptibilité[2].

---

il ne dit pas pourquoi. Ils nous paraissent cependant pertinents et, en tout cas, ils nous forcent à mettre en doute la position acceptée généralement. Il n'est même pas sûr qu'Irénée connaissait le *Pasteur*. Sans doute fait-il souvent allusion au passage que nous étudions (I, 15, 5 ; I, 22, 1 ; II, 10, 2 ; II, 30, 9 ; IV, 20, 1 ; IV, 20, 2.3.4.6 ; *Dém.* 4...), mais on ne trouve aucune allusion à d'autres passages du *Pasteur* dans tout l'*Adversus haereses*. Il est donc possible qu'Irénée connaisse cette unique citation par un autre canal. Ce serait d'autant moins étrange qu'il s'agit manifestement d'une sorte d'article de foi qui faisait très probablement partie de la catéchèse juive primitive : « Avant tout, crois qu'il existe un seul Dieu... » Et ce premier point de la foi a probablement été repris par la catéchèse baptismale chrétienne, devenant dans ce nouveau contexte, le premier article de la « règle de vérité ». C'est ce que laisserait supposer ce passage d'Irénée où nous retrouvons une allusion à notre citation : « Pour nous, nous gardons la règle de vérité, selon laquelle ' il existe un seul Dieu ' tout-puissant ' qui a tout créé ' par son Verbe, ' a tout organisé et a fait de rien toutes choses pour qu'elles soient ' (ὁ τὰ πάντα κτίσας διὰ τοῦ Λόγου αὐτοῦ καὶ καταρτίσας καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα*) » (I, 22, 1).

1. « Afin que toutes choses, comme nous l'avons dit déjà, voient leur Roi. » Irénée se réfère explicitement ici à un passage du Livre III : « Il n'y a donc qu'un seul et même Dieu, le Père de notre Seigneur : c'est lui qui, par les prophètes, a promis d'envoyer le Précurseur, et c'est lui qui a rendu son ' Salut ' (*Lc* 2, 30), c'est-à-dire son Verbe, visible pour toute chair (*Is.* 40, 5), en le faisant chair lui-même (cf. *Jn* 1, 14), afin qu'il se manifestât au milieu de tous les êtres comme leur Roi. » (III, 9, 1) Ces fréquents rappels d'arguments déjà développés montrent qu'Irénée sait toujours exactement où il en est de son exposé et qu'il ne perd jamais de vue la cohérence de l'ensemble.

2. La « lumière du Père » est donc donnée dès l'incarnation du Fils. Cf. à ce sujet E. Laxne, « La vision de Dieu dans l'œuvre de saint Irénée »,

Telle est l'intention dernière du Dieu qui nous a créés « par son Verbe » : se donner à voir « par lui », afin que sa lumière nous procure l'incorruptibilité[1]. Mais l'Esprit lui aussi nous harmonise à cette vision, car il était, lui aussi, auprès du Père depuis toujours, « répandant l'harmonie » sur toutes choses.

« J'étais auprès de lui, répandant l'harmonie » (20, 3).

Pour Irénée, en effet, l'Esprit n'est autre que la « Sagesse » du Père, celle dont Salomon disait : « Dieu par la Sagesse a fondé la terre... » (*Prov.* 3, 19-20). Et encore : « ... au commencement, avant de faire la terre et avant de faire les abîmes..., il m'a engendrée (*Prov.* 8, 22-25)[2]. Et encore : « Lorsqu'il préparait le ciel, j'étais avec lui... ; lorsqu'il... consolidait les fondements de la terre, j'étais auprès de lui, répandant l'harmonie. » (*Prov.* 8, 27-31)[3] L'Esprit lui aussi est donc toujours auprès du Père avec le Verbe[4], et il a présidé avec lui à la création du monde, établissant dans un ordre harmonieux les créatures issues du Père par le Verbe.

Par eux, il s'est fait connaître à tous (20, 4a).

Il n'y a donc qu'un seul et même Dieu, conclut Irénée, c'est lui qui, par le Verbe et la Sagesse, a fait et organisé toutes choses. Certes, « selon sa grandeur », personne ne peut le connaître, car

---

p. 161. Sur l'adjectif *paternus* et les arguments développés par Loofs pour tenter de prouver qu'Irénée suit ici la source IQT, cf. Annexe II, p. 326.

1. Irénée s'inspire ici, pour la logique même de son argumentation, du prologue johannique.

2. Ce passage des *Proverbes* semble bien être la source scripturaire dont s'inspire Irénée pour affirmer que l'Esprit est la « Progéniture » (γέννημα*) du Père au même titre que le Verbe. Par cette expression, il entend seulement souligner l'absolue transcendance du Fils et de l'Esprit par rapport à tous les autres êtres qui sont l'« ouvrage » (ποίημα*) de Dieu. Sur les passages parallèles dans l'*Adversus haereses*, cf. A. Rousseau, *SC* 100, p. 212, note 1 de la p. 465 et *SC* 152, p. 286, note 1 de la p. 241. Voir aussi Annexe II, p. 176.

3. Nous saisissons probablement ici la source scripturaire dont s'est inspiré Irénée pour interpréter la phrase que l'on trouve dans le *Pasteur* et qu'il a citée en IV, 20, 2. Il attribuait alors à l'Esprit de Dieu l'action d'« organiser » (καταρτίσας) les créatures, parce qu'il comprenait probablement déjà la citation du *Pasteur* à la lumière de ce texte des *Proverbes*, où la Sagesse « harmonise » (ἁρμόζουσα)* les choses créées (*Prov.* 8, 30). Ainsi apparaît, une fois de plus, la cohérence de sa pensée.

4. Irénée affirme simplement ici la préexistence éternelle du Verbe et se contente de renvoyer à des développements antérieurs (cf. ligne 54). Il a en effet longuement montré que le Verbe était « depuis toujours » auprès du Père, en II, 25, 3, en II, 30, 9 et en III, 11, 1-6, notamment à partir du prologue de Jean qui est encore central dans le passage que nous étudions (cf. Annexe II, p. 327).

personne ne peut « scruter son élévation ». Mais, « selon son amour », il s'est donné à connaître de tout temps par son Verbe qui, « dans les derniers temps », s'est fait homme parmi les hommes pour leur faire connaître le Père. C'est donc par le Verbe et l'Esprit que le Créateur s'est fait connaître à sa créature ; c'est par le Verbe et l'Esprit qu'il s'est aussi donné à voir aux prophètes[1].

Art. 2. — *PAR CE VERBE ET CET ESPRIT, DIEU SE FAIT VOIR A SA CRÉATURE (20, 4b-8a)*

La vision universelle de Dieu (20, 4b-5).

En effet, le même Verbe par qui tout fut créé et qui s'est incarné pour nous montrer le Père a aussi donné aux prophètes l'Esprit prophétique qui était avec lui depuis toujours auprès du Père. Voilà pourquoi, dit Irénée, les prophètes ont pu « prêcher à l'avance » sa venue selon la chair, cette venue « par laquelle le mélange et la communion de Dieu et de l'homme ont été réalisées selon le bon plaisir du Père »[2]. Voilà pourquoi ils ont pu annoncer de façon prophétique que « Dieu serait vu des hommes ».

Comment serait-il vu ? Dès le commencement, les prophètes ont

---

1. Nous considérons le début de IV, 20, 4 (lignes 70-80) comme une conclusion des paragraphes précédents. Nous relevons en effet l'inclusion qui, sous forme de chiasme, clôture l'argumentation commencée en IV, 20, 1 :

A. « On ne peut donc connaître Dieu selon sa grandeur... ; mais, selon son amour..., tous ceux qui lui obéissent apprennent de tout temps qu'il existe un Dieu si grand,

B. et que c'est lui qui, par lui-même, a créé, a fait et a ordonné toutes choses. » (IV, 20, 1, lignes 1-7)

B. « Ainsi donc, il n'y a qu'un seul Dieu qui, par le Verbe et la Sagesse, a fait et organisé toutes choses...

A. Selon sa grandeur, il est inconnu de tous les êtres faits par lui... Cependant, selon son amour, il est connu de tout temps grâce à celui par qui il a créé toutes choses... » (IV, 20, 4, lignes 70-77)

Cette inclusion invite à rattacher le début de IV, 20, 4 aux paragraphes précédents. De plus, à partir de la ligne 80, Irénée commence un développement nouveau : la révélation de lui-même que Dieu donne dans les prophéties. Cette argumentation, qui avait seulement été annoncée en IV, 20, 1, est introduite par une phrase qui mentionne pour la première fois les « prophètes » et qui est reliée au développement précédent par le mot crochet *Verbum* (*Et propterea prophetae, ab eodem Verbo propheticum accipientes charisma...*). On perçoit la logique de cette argumentation : si le Dieu qui a tout créé par le Verbe et l'Esprit (IV, 20, 1-4a) s'est aussi révélé par ce Verbe et par cet Esprit (IV, 20, 4b-8), alors le Dieu que voyaient les prophètes sous la motion de l'Esprit est bien le Créateur, Père de notre Seigneur.

2. Sur la fréquence de ce thème dans la théologie d'Irénée, cf. Annexe II, p. 327.

annoncé que le Verbe vivrait et converserait avec les hommes sur la terre (cf. *Bar.* 3, 38)[1] et se rendrait présent à son ouvrage pour le sauver et se laisser saisir par lui[2]. Et au seuil de la nouvelle alliance, sous la motion du même Esprit, Zacharie annonçait l'accomplissement de ce temps où le Verbe nous délivrerait des mains de tous ceux qui nous haïssent (*Lc* 1, 71)[3] et nous donnerait « de le servir avec sainteté et justice tous les jours de notre vie » (*Lc* 1, 74-75). Telle est la vision de Dieu prêchée par les prophètes : ils annonçaient la venue du Fils parmi nous, la transformation du cœur opérée par son Esprit et, au terme de l'histoire, la vision du Père lui-même qui nous procurera l'incorruptibilité.

Mais l'homme pourra-t-il voir le Père ? Celui-ci n'est-il pas invisible par essence et les gnostiques n'ont-ils pas raison d'affirmer qu'autre était le Dieu qui était vu par les prophètes, autre le Père de toutes choses ? Ceux qui pensent ainsi, répond Irénée, ignorent du tout au tout ce qu'est la prophétie ; car elle est « la prédiction des choses à venir », et voilà pourquoi les prophètes ont pu annoncer à l'avance que l'homme verrait Dieu, comme devait le dire le Seigneur lui-même : « Bienheureux les cœurs purs, parce qu'ils verront Dieu. » (*Matth.* 5, 8)[4] Mais que signifie alors l'exclamation de Moïse : « Nul ne verra Dieu et vivra » (*Ex.* 33, 20)[5] ? Parle-t-il

---

1. Cette citation est tirée de l'exhortation qu'adresse Baruch au peuple d'Israël pour qu'il suive la « Sagesse » (*Bar.* 3, 9-38). Dans ce passage, Baruch rappelle la grandeur du Dieu Créateur qui a disposé la terre, la lumière et les astres et qui a donné la Sagesse à Israël : « Après cela, il est apparu sur la terre et il a conversé avec les hommes. » Ce passage a très probablement été suggéré à Irénée par le texte des *Proverbes* qu'il a cité au paragraphe précédent. Salomon exaltait, lui aussi, le rôle de la Sagesse dans la création et terminait aussi par une allusion à la présence de Dieu parmi nous : « ... je trouvais mes délices parmi les fils des hommes. » (*Prov.* 8, 31) Ces deux citations sont donc reliées l'une à l'autre par association des thèmes, selon la méthode d'exégèse caractéristique d'Irénée.

2. Sur l'accord de ce passage avec les affirmations du Livre V, cf. Annexe II, p. 327.

3. Une nouvelle fois, Irénée rapproche une citation de l'Ancien Testament (*Bar.* 3, 38) d'un passage d'Évangile qui en montre l'accomplissement dans la personne du Seigneur. Ce passage est tiré de l'hymne chanté par Zacharie lors de la naissance de Jean-Baptiste (*Lc* 1, 71). Zacharie rend grâces à Dieu d'avoir « visité son peuple », selon qu'il « l'avait annoncé par la bouche de ses saints prophètes ». Dans cet hymne, le Seigneur est comparé au « Soleil levant », qui « illumine ceux qui se trouvent dans les ténèbres et l'ombre de la mort ». Nous retrouvons donc ici le thème de la lumière apportée par le Seigneur, thème déjà présent en IV, 19, 2, repris en IV, 20, 2 et qui reviendra encore en IV, 20, 5. C'est un même courant d'inspiration biblique qui relie tous ces textes les uns aux autres.

4. Parole centrale qui soutient tout le développement et qui est en harmonie parfaite avec les deux citations de Luc qui précèdent (*Lc* 1, 71.74-75 en IV, 20, 4). En effet, seuls « les cœurs purs » verront Dieu (*Matth.* 5, 8), c'est-à-dire précisément ceux qui seront délivrés de tout esprit de transgression (cf. *Lc* 1, 71) et qui « vivront avec sainteté et justice » (cf. *Lc* 1, 74-75).

5. Avec la parole du Seigneur qui précède, cette citation de Moïse est centrale dans l'exposé et forme le point de départ de toute l'argumentation.

du Père du Plérôme, comme le pense Valentin, et s'oppose-t-il à l'enseignement du Seigneur ? Certes non, car, « selon sa grandeur et son inexprimable gloire », nul ne verra Dieu, et en cela Moïse a raison : par lui-même, en effet, l'homme ne pourra jamais voir Dieu. Mais, ajoute aussitôt Irénée, « selon son amour, sa bonté envers les hommes et sa toute-puissance », Dieu accorde à ceux qui l'aiment le privilège de le voir, car « ce qui est impossible aux hommes est possible à Dieu » (*Lc* 18, 27)[1]. Ainsi donc s'il le veut, Dieu sera vu des hommes, « de ceux qu'il veut, quand il veut et comme il veut ».

Tel est, pour Irénée, le sens profond de notre histoire[2] : elle déploie dans le temps la lente croissance de la vision de Dieu par l'homme : « vu autrefois par l'entremise de l'Esprit selon le mode prophétique, puis vu par l'entremise du Fils selon l'adoption, il sera vu encore dans le royaume des cieux selon la paternité »[3]. Chacune de ces étapes annonce et prépare la suivante : l'Esprit donné aux prophètes « préparait d'avance l'homme pour le Fils de Dieu » ; celui-ci, par la grâce de l'adoption, « le conduit au Père » ; le Père, enfin, « lui donnera l'incorruptibilité et la vie éternelle[4], qui résultent de la vue de Dieu pour ceux qui le voient [5]». Irénée explique celà par une comparaison : de même que ceux qui voient la lumière sont dans la lumière, participent à sa splendeur et ont part à la vie, ainsi ceux qui voient Dieu sont en Dieu et participent à la vie, car « vivifiante est la splendeur de Dieu ». Voilà pourquoi Celui qui est invisible s'offre à être vu afin de vivifier ceux qui le voient, car, si sa grandeur est inscrutable, sa bonté est aussi inexprimable[6]. Tout homme est donc appelé à voir Dieu

---

Dès le Livre I, Irénée avait annoncé qu'il en donnerait l'exégèse exacte (I, 19 2). Il le fait ici, ainsi qu'en IV, 20, 9 et IV, 20, 11. Sur l'importance de cette remarque en ce qui concerne les sources utilisées par Irénée, cf. Annexe II, p. 327.

1. Cette distinction entre la connaissance de Dieu « selon sa grandeur » et « selon son amour » avait déjà été suggérée en IV, 19, 3 (lignes 65-70), puis formulée explicitement en IV, 20, 1 (lignes 1-4) et IV, 20, 4 (lignes 72-77). Elle est répétée par deux fois ici (IV, 20, 5, lignes 102-107 et 125-127). Nous en comprenons maintenant le sens. Elle sert à prouver que la parole de Moïse : « Nul ne verra Dieu et vivra » (*Ex.* 33, 20), et celle du Seigneur : « Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu » (*Matth.* 5, 8), paroles en apparence contradictoires, sont cependant dites toutes deux du même Dieu, le Créateur de toutes choses. Il ne peut être vu « selon sa grandeur », et en cela Moïse a raison ; mais il sera vu « selon son amour », comme l'affirme le Seigneur.

2. Sans cesse, dans ces premiers chapitres, Irénée passe de l'éternité de Dieu à notre histoire qui s'enracine en elle. C'est là un mode de pensée que nous avons déjà rencontrée en IV, 9, 2, en IV, 11, 2-3, en IV, 14, 1... Cette façon de procéder est typiquement irénéenne.

3. Sur les parallèles avec les passages millénaristes du Livre V, cf. Annexe II, p. 328.

4. Sur les passages parallèles, cf. Annexe II, p. 328.

5. Nous retrouvons ici la même théologie de la croissance que dans la première partie du Livre. Cf. Annexes II, p. 327, et IV, p. 379-387.

6. Sur les passages parallèles, cf. Annexe II, p. 325.

face à face, et c'est à la lumière de cette unique vision de gloire qu'Irénée comprend les multiples visions données aux prophètes.

Les multiples visions prophétiques (20, 6-7).

Car celles-ci annonçaient de façon figurative que Dieu serait vu des hommes, comme le disait Moïse : « En ce jour-là nous verrons, parce que Dieu parlera à l'homme et qu'il vivra. » (*Deut.* 5, 24)[1] Dans leurs visions, les prophètes voyaient les étapes successives de cette unique vision du Père donnée aux différents moments de l'histoire : « certains d'entre eux », dit Irénée, « voyaient l'Esprit prophétique et son œuvre en vue de l'effusion de toutes sortes de grâces ; d'autres voyaient la venue du Seigneur et son ministère depuis les origines, par lequel il a accompli la volonté du Père, tantôt au ciel et tantôt sur la terre ; d'autres encore voyaient les gloires du Père adaptées, suivant les époques, aux hommes qui voyaient et qui entendaient alors et à ceux qui devaient entendre par la suite »[2].

Il ne faut donc pas expliquer la multiplicité des prophéties par la diversité de leur origine, comme le font les gnostiques. Loin de voir des Dieux différents, les prophètes voyaient les différentes économies d'un seul et même Dieu : « car à travers tout cela », précise Irénée, « c'était bien le Dieu Père qui se faisait connaître, l'Esprit œuvrant, le Fils fournissant son ministère, le Père approuvant, et l'homme étant rendu parfait en vue de son salut ».

Quel était ce Dieu qui se donnait à voir dans les prophéties ? Celui-là même auquel Osée faisait dire : « J'ai moi-même multiplié

1. Cette parole de Moïse forme la charnière entre le développement précédent, consacré à la vision de Dieu promise à tout homme au dernier jour, et les développements suivants, concernant les multiples visions accordées anticipativement aux prophètes. La pointe de cette citation porte en effet sur le fait que l'homme verra Dieu et qu'il « vivra ». Non sans beaucoup d'à-propos, Irénée l'oppose à ses adversaires qui s'appuyaient sur une autre parole de Moïse pour prouver leur doctrine de deux Dieux : « Nul ne verra Dieu et vivra. » (*Ex.* 33, 20 en I, 19, 2)

2. Les paragraphes 6 et 7 du chapitre 20 orchestrent la citation de l'épître aux Corinthiens qu'Irénée allègue en IV, 20, 6 (*I Cor.* 12, 4-7). Selon ce texte, les grâces (χαρίσματα*) sont données par l'Esprit, et les ministères (διακονίαι*), entendus par Irénée dans le sens des « économies » du salut, sont accomplis par le Seigneur pour le profit de l'homme (πρὸς τὸ συμφέρον*). Dès le début de IV, 20, 6, Irénée a ce passage en vue lorsqu'il parle des « grâces » (χαρισμάτων*) répandues par l'Esprit et du « ministère » (διακονίαν*) du Seigneur (lignes 141-142 de la rétroversion). Il y pense encore lorsqu'il affirme que le Père est manifesté, l'Esprit œuvrant (ὑπουργοῦντος*) et le Fils fournissant son ministère (διακονοῦντος*) (ligne 148 de la rétroversion). Et c'est encore la même citation qui est à l'horizon de sa pensée lorsqu'il parle en IV, 20, 7 de la diversité des grâces (χαρισμάτων*) et des ministères (διακονίας*), pour le profit de l'homme (πρὸς τὸ συμφέρον*) (lignes 167-170 de la rétroversion).

les visions et ai été représenté par la main des prophètes » (*Os.* 12, 11)[1], et dont Paul disait de son côté : « Il y a diversité de grâces, mais c'est le même Esprit, il y a diversité de ministères, mais c'est le même Seigneur ; il y a diversité d'opérations, mais c'est le même Dieu qui opère tout en tous : à chacun la manifestation de l'Esprit est donnée pour son profit ». (*I Cor.* 12, 4-7) Oui, le Dieu d'Osée et celui de Paul sont bien le même Dieu Père et Créateur : invisible et inexprimable, à ne considérer que sa puissance et sa grandeur, pour tous les êtres faits par lui, il ne leur est nullement inconnu pour autant, car, dans son amour, il s'est révélé à tous par son Verbe, dès le commencement. Voilà pourquoi le Seigneur disait : « Dieu, personne ne l'a jamais vu ; le Dieu Monogène, qui est dans le sein du Père, c'est lui qui l'a révélé. » (*Jn* 1, 18)[2].

Car, en définitive, toute révélation du Père a été donnée « dès le commencement », par le Verbe qui est auprès du Père : « les visions prophétiques et la diversité des grâces (de l'Esprit), ses propres ministères, la glorification du Père, tout cela, à la façon d'une mélodie bien composée et harmonieuse, il l'a déroulé devant les hommes, au temps voulu[3], pour leur profit » (cf. *I Cor.* 12, 4-7).

Ainsi, progressivement, au cours de l'histoire, le Verbe révélait Dieu à l'homme. D'une part, toujours, souligne Irénée, il sauvegardait l'invisibilité du Père, en ne le montrant jamais face à face, de peur que l'homme n'en vînt à le mépriser et ne pût plus progresser vers lui. Mais en même temps, il montrait progressivement le Père par de « multiples économies », de peur que l'homme, privé de toute vue de Dieu, n'en vînt à perdre jusqu'à l'existence, car « la gloire de Dieu, c'est l'homme vivant, et la vie de l'homme, c'est la vision de Dieu ». Et si déjà la manifestation de Dieu donnée dans la création maintient en vie tous les êtres vivants, combien plus la manifestation du Père par le Verbe donne-t-elle la vie à ceux qui voient Dieu[4] !

---

1. Cette citation d'Osée, déjà rencontrée en III, 12, 13, annonce ici les sections suivantes et notamment la division de l'exposé en deux parties : les visions des prophètes (IV, 20, 8b-11b) et leurs actes préfiguratifs (IV, 20, 12-22, 2a). C'est bien des visions que parle Osée lorsqu'il dit : « j'ai multiplié les visions », et des actes lorsqu'il annonce : « j'ai été représenté par leurs mains. » Nous saisissons donc probablement ici la source scripturaire qui a suggéré la structure même de l'argumentation. Ceci ne veut pas dire pour autant que la division des prophéties en visions et en actes n'était pas déjà couramment acceptée par la tradition antérieure à Irénée.

2. Sur l'interprétation de cette citation par Irénée et son importance dans l'*Adversus haereses*, cf. Annexe II, p. 324.

3. Cf. l'expression similaire en III, 16, 7.

4. En rappelant que le Père ne pourra être vu face à face avant le temps du royaume et qu'il ne se rend visible que dans ses « économies », Irénée prépare les sections suivantes consacrées aux visions de Moïse, d'Élie, d'Ézéchiel et de Daniel (IV, 20, 8b-11a). Il prouvera précisément alors que les prophètes ne voyaient jamais le propre visage de Dieu, mais uniquement ses « économies ». Selon A. Orbe, *Parabolas*, I, p. 456 et note 215, l'expression

Les visions et les actes des prophètes (20, 8a).

Ainsi donc, conclut Irénée, « puisque l'Esprit de Dieu signifiait l'avenir par les prophètes afin de nous préformer et de nous prédisposer à la soumission à Dieu, et puisque cet avenir consistait en ce que, par le bon plaisir du Père, l'homme verrait Dieu », il fallait que les prophètes « voient ce Dieu qu'ils annonçaient comme devant être vu des hommes » : de la sorte, le Fils et le Père ne seraient pas seulement dits dans un oracle prophétique « Dieu » et « Enfant de Dieu » (*Is.* 43, 10)[1], mais ils seraient vus par ces hommes saints et instruits des choses de Dieu qu'étaient les prophètes, et, en la personne de ceux-ci, l'humanité serait « formée et exercée par avance à voir Dieu et à s'approcher de la gloire destinée à être révélée un jour à tous ceux qui l'aiment ».

Voilà pourquoi les prophètes n'ont pas seulement prophétisé par la parole, mais aussi par leurs visions et par les actes qu'ils posaient « suivant le conseil de l'Esprit »[2]. C'est de cette manière qu'ils voyaient le Père, le Dieu invisible, comme le dit Isaïe : « J'ai vu de mes yeux le Roi, le Seigneur Sabaoth » (*Is.* 6, 5), signifiant « que l'homme verrait Dieu de ses yeux et entendrait sa voix ». C'est de cette manière aussi qu'ils voyaient le Fils de Dieu vivre avec les hommes (cf. *Bar.* 3, 38), souffrir sur la croix, « descendre dans la poussière de la mort » (*Ps.* 21, 16) et réaliser les autres « économies » de sa récapitulation[3]. Ce qui devait être vu un jour,

---

« la manifestation du Père par le Verbe » (cf. lignes 183-184) désignerait la venue glorieuse du Seigneur. Ce sens n'est pas exclu, mais nous pensons que, dans ce contexte, Irénée a en vue les différentes manifestations du Père données par les « économies » du Verbe, tout au long de l'histoire (cf. IV, 6, 6).

1. A. Rousseau nous suggère de rectifier comme suit les lignes 191-192 de la rétroversion grecque : ... ὅπως μὴ μόνον ῥηθῇ προφητικῶς Θεὸς καὶ Θεοῦ Παῖς ὁ Υἱὸς καὶ ὁ Πατήρ... Ce que l'on traduira : « ... afin que le Fils et le Père ne fussent pas seulement dits dans un oracle prophétique ' Dieu ' et ' Enfant de Dieu ' (cf. *Is.* 43, 10)... » Irénée fait une allusion transparente à un verset d'Isaïe qu'il connaît bien et qu'il a cité déjà en III, 6, 1 et en IV, 5, 1. Voir Annexe II, p. 320.

2. Cette remarque prépare déjà les développements qui seront présentés dans la « section du presbytre ». Irénée prouvera en effet que, lorsque les anciens agissaient « selon le conseil de l'Esprit » (IV, 27, 1, ligne 12), ils étaient « agréables à Dieu » (IV, 27, 1, lignes 12-13 et 53) et « coopéraient à ses économies » (IV, 27, 1, lignes 64-65 ; IV, 27, 2, ligne 81). C'est ainsi, par exemple, qu'en s'unissant innocemment à leur père, les filles de Lot « accomplissaient une figure » (IV, 31, 1, lignes 18-21). En revanche, lorsque les actes des anciens étaient posés « sans le conseil de l'Esprit » (IV, 27, 1, lignes 3-4), ils étaient blâmés par Dieu ; l'Écriture a rapporté ces actes pour nous mettre en garde et nous éviter de les imiter. Ce petit indice montre qu'Irénée a déjà probablement en vue la « section du presbytre » au moment où il écrit ces lignes.

3. Après la vision du Père, Irénée mentionne la vision du Fils selon l'ordre des deux premiers articles de la foi reçus au baptême et contenus dans la règle de vérité. Sur les visions prophétiques comme anticipation de la vision future du Père et du Fils, cf. A. Houssiau, *La Christologie de saint Irénée*

ils le voyaient à l'avance par des visions ; ce qui devait être entendu, ils le prêchaient par des paroles ; ce qui devait être fait, ils l'accomplissaient par des actes ; mais ils annonçaient toutes choses de façon prophétique par l'Esprit, pour que l'homme puisse se disposer à voir Dieu.

Les visions et les actes prophétiques jouaient donc un double rôle : ils préparaient l'homme à la venue du Fils et ils annonçaient anticipativement cette venue, sous forme de figures. Irénée va maintenant illustrer cette double signification par les visions de Moïse, d'Élie, d'Ézéchiel et de Daniel, auxquelles correspondent celles de Jean. Il montrera ensuite comment les actes préfiguratifs des patriarches et des prophètes se prolongent en quelque sorte dans ceux que le Seigneur a accomplis la veille de sa mort : ainsi apparaîtra, en pleine lumière, l'unité des deux alliances.

Art. 3. — *LES VISIONS DES PROPHÈTES (20, 8b-11a)*

La vision de Moïse (20, 8b-9).

Si Moïse disait prophétiquement au peuple transgresseur que Dieu était un feu (cf. *Deut.* 4, 24), c'était pour le préparer au jour du jugement, qui allait fondre sur lui comme un jour de feu de la part de Dieu[1]. En revanche, à ceux qui avaient la crainte de Dieu, il annonçait à l'avance la miséricorde et la bonté de ce Dieu, qui « effacerait les injustices, les iniquités et les péchés » (*Ex.* 34, 6-7).

Il s'agissait encore, dans ces prophéties, de paroles que Dieu adressait à Moïse. Le Verbe en effet lui « parlait face à face, comme quelqu'un qui parlerait à son ami » (*Ex.* 33, 11). Mais, observe Irénée, lorsque Moïse « désira voir à découvert celui qui lui parlait »,

---

p. 87-90. Voir aussi la critique de cette perspective par J. Ochagavia, *Visibile Patris Filius*, p. 83-95. Nous ne pensons pas que ce dernier ait bien perçu la position de Houssiau.

1. Nous faisons commencer ici la troisième section. Irénée illustre l'argumentation générale sur les prophéties par quelques exemples concrets. Le premier est celui de Moïse. Les deux premières citations (*Deut.* 4, 24 et *Ex.* 34, 6-7) font allusion à la théophanie du Sinaï, où Yahvéh apparaît à Moïse sous une « forme » de feu ou de fumée et « parle » au peuple (cf. *Deut.* 4, 15), ou « proclame » pour Moïse (*Ex.* 34, 6). Ces deux citations entraînent donc assez naturellement la troisième : « Et le Verbe parlait à Moïse face à face » (*Ex.* 33, 11). Celle-ci suggère cet autre passage de l'*Exode* où Moïse désire voir la gloire de Yahvéh et où il lui est répondu : « Tu ne peux voir ma face, car l'homme ne peut me voir et demeurer en vie. » (*Ex.* 33, 20-22) Ces citations s'appellent donc les unes les autres par association de thèmes et de mots crochets selon la méthode chère à Irénée. Cf. à ce sujet Annexe II, p. 324 et 329-330.

son désir ne fut pas immédiatement exaucé ; il lui fut répondu : « Tiens-toi sur le faîte du rocher, et je te couvrirai de ma main ; quand ma gloire passera, tu me verras par derrière ; mais ma face ne sera pas vue de toi, car l'homme ne peut voir ma face et vivre. » (*Ex.* 33, 20-22) Cette réponse signifiait deux choses, commente Irénée : « l'homme était impuissant à voir Dieu ; néanmoins, grâce à la Sagesse de Dieu, à la fin, l'homme le verrait sur le faîte du rocher, c'est-à-dire dans sa venue comme homme. » En effet, si, dès l'ancienne alliance, Dieu a fait monter Moïse « sur le faîte du rocher » pour lui faire contempler sa gloire « par derrière », c'était pour lui signifier qu'une vision plus parfaite lui serait donnée un jour, au sommet de la montagne de la Transfiguration, où, en compagnie d'Élie, il pourrait contempler « face à face » le Seigneur transfiguré et s'entretenir avec lui (cf. *Matth.* 17, 1-8).

Ceci prouve bien, conclut Irénée, que « les prophètes ne voyaient pas la face de Dieu manifestée à découvert, mais les ' économies ' et les mystères par lesquels l'homme verrait Dieu un jour ».

La vision d'Élie (20, 10a).

Élie lui non plus n'a pu contempler la face de Dieu. Il lui fut dit de « se tenir devant le Seigneur », qui allait passer, non pas sous la forme d'un vent puissant fracassant les rochers, ni dans le tremblement de terre, ni dans le feu, mais dans le murmure d'une brise légère (*I Rois* 19, 11-12). Pourquoi dans le souffle de la brise ? D'abord, explique Irénée, pour préparer le prophète à la venue du Seigneur et lui apprendre la modération, car il était courroucé par la transgression de son peuple[1]. Ensuite, pour signifier la venue du Seigneur comme homme : loin de se faire dans le vent fracassant, cette venue surviendrait dans la légèreté d'une brise qui ne rompt pas le roseau froissé et n'éteint pas la mèche encore fumante (cf. *Matth.* 12, 20). Enfin, pour signifier le « doux et pacifique repos de son royaume » : car, après le vent qui fracasse les montagnes, après le tremblement de terre et le feu qui marqueront le combat eschatologique, « viendront les temps calmes et pacifiques de son royaume, en lesquels, en toute tranquillité, l'Esprit de Dieu ranimera et fera croître l'homme »[2].

1. Nous retrouvons ici les deux fonctions essentielles des visions prophétiques : leur rôle « pédagogique », par lequel Élie « apprend » la modération, et leur rôle « préfiguratif », par lequel est signifiée la venue du Seigneur.

2. Que le royaume du Christ soit un temps où, par le Fils et l'Esprit, nous croîtrons jusqu'à la vision du Père, c'est ce qu'Irénée dit avec toute la clarté désirable dans les passages millénaristes de son œuvre : V, 35, 1 ; V, 35, 2 ; V, 36, 2 (on comparera : IV, 9, 2 ; IV, 20, 10 ; IV, 26, 1). Par ailleurs, il avait déjà affirmé que ce royaume serait aussi un temps de « repos » figuré par le « repos » que Dieu avait pris après la création (IV, 16, 1). Tous ces textes sont donc en parfaite harmonie les uns avec les autres.

La vision d'Ézéchiel (20, 10b-11a).

Irénée poursuit : « Le cas d'Ézéchiel montre, avec plus d'évidence encore, que les prophètes voyaient ' de façon imparfaite ' (*I Cor.* 13, 9.10.12) les ' économies ' de Dieu, et non Dieu lui-même de façon parfaite. »[1] Certes, il affirme avoir eu une « vision de Dieu » (*Éz.* 1, 1), mais ce qu'il vit, c'est « la ressemblance d'un trône », et sur ce trône, « la ressemblance et comme la forme d'un homme », et au-dessous, « comme une apparence de feu » (*Éz.* 1, 26-27). Mais il ne vit pas Dieu « de façon parfaite », et voilà pourquoi il affirme lui-même : « Telle fut la vision de la ressemblance de la gloire du Seigneur. » (*Éz.* 1, 28)

Ainsi donc, conclut Irénée à l'adresse des gnostiques, si les prophètes voyaient seulement la ressemblance de sa gloire, il est clair que le Père demeurait invisible, comme l'affirme d'ailleurs le Seigneur : « Dieu, personne ne l'a jamais vu » (*Jn* 1, 18). Cependant, « conformément à la volonté du Père » (cf. *Matth.* 11, 26) et « pour le profit » de ceux qui voyaient (cf. *I Cor.* 12, 7), le Verbe montrait la gloire du Père et révélait les « économies » de celui-ci, selon ce qu'il dit encore lui-même : « Le Dieu Monogène qui est dans le sein du Père, c'est lui qui l'a révélé » (*Jn* 1, 18)[2]. Et comme il est lui-même « riche et multiple »[3], ce n'est pas sous une seule forme ni un seul aspect qu'il se faisait voir, mais sous de multiples formes, « selon les divers accomplissements de ses ' économies '[4] ».

Les visions de Daniel (20, 11a).

Voilà pourquoi il est apparu sous des aspects différents au prophète Daniel. Tantôt, pour préfigurer le salut qu'il apporterait aux hommes, il apparaissait, « semblable à un Fils de Dieu » (*Dan.* 3, 92), et sauvait du feu Ananias, Azarias et Misaël. Tantôt, pour annoncer sa naissance du sein de la Vierge et le combat victorieux qu'il livrerait, il apparaissait comme « la pierre détachée de la montagne sans mains humaines », frappant et balayant les royaumes

1. La citation de *I Cor.* 13, 12 a déjà été alléguée en IV, 9, 2. Elle était précédée de *Jn* 1, 50 : « Vous verrez des choses encore plus grandes que celles-ci », et suivie de *Matth.* 5, 8 : « Bienheureux les cœurs purs parce qu'ils verront Dieu. » Déjà alors, la citation paulinienne était donc insérée dans un contexte prophétique qui soulignait la vision future qui serait donnée à l'homme.

2. Reprise de la citation johannique, déjà alléguée en IV, 20, 6 et interprétée ici de la même manière : c'est depuis le commencement que le Verbe révèle le Père. Cette citation est accompagnée d'une allusion à *I Cor.* 12, 7 (πρὸς τὸ συμφέρον*), passage qui formait le cœur de IV, 20, 6-7. Nous sommes toujours dans la même ambiance de pensée.

3. Sur le caractère irénéen de cette expression, cf. Annexe II, p. 330.

4. Irénée répond ici, en termes propres, à la question qu'il posait, dès le Livre I, à propos des visions prophétiques (I, 10, 3). Voir à ce sujet, Annexe II, p. 328.

passagers et remplissant elle-même toute la terre (cf. *Dan.* 2, 34-35)[1]. Tantôt, encore, pour préfigurer son royaume, il apparaissait sur les nuées du ciel « comme un Fils de l'homme » s'approchant de l'Ancien des jours et recevant de lui puissance, gloire et règne universels, selon les paroles de Daniel : « Sa puissance est une puissance éternelle et son royaume ne sera jamais détruit. » (*Dan.* 7, 13-14)[2]

Irénée vient ainsi de prouver que le Fils de Dieu qui donne le salut, le Fils de l'homme né de la Vierge Marie et le Christ glorieux qui reçoit le royaume sont un seul et même Verbe de Dieu, apparu sous des formes différentes suivant les différentes « économies » du salut qu'il signifiait à l'avance : car les visions étaient données aux prophètes comme des « figures » des réalités futures, qui n'étaient pas encore accomplies. Il va maintenant montrer comment ces visions des prophètes trouvent un prolongement, en même temps qu'une sorte d'accomplissement, sous la nouvelle alliance : car, après la mort et la résurrection du Seigneur, qui ouvraient les portes du royaume, Jean, le disciple que le Seigneur aimait, le vit actuellement vivant pour les siècles ; il vit le royaume qu'avaient annoncé les prophètes, et il prophétisa l'imminence de la fin. Il accomplit ainsi, d'une certaine manière, les visions mêmes de ses devanciers, ce qui prouve, une fois de plus, l'unité des deux alliances.

Art. 4. — *LES VISIONS DE JEAN, LE DISCIPLE DU SEIGNEUR* (*20, 11b*)

Car il vit, lui aussi, la venue pontificale et glorieuse de son royaume[3] : il vit « quelqu'un de pareil à un Fils d'homme, vêtu d'une tunique descendant jusqu'aux pieds », dont « la tête et les cheveux étaient blancs comme de la laine d'un blanc de neige », tandis que « ses pieds étaient pareils à de l'airain qu'on aurait embrasé dans une fournaise » (*Apoc.* 1, 12-16). Irénée explique : la blancheur de la tête signifie la splendeur qu'il reçoit du Père ; la tunique désigne le pontificat qu'il exerce désormais pour les

1. Irénée a déjà cité ce passage de Daniel au Livre III. Il expliquait alors que l'expression « sans l'intervention d'une main » signifiait que la venue du Seigneur s'opérerait « sans le travail de mains humaines », c'est-à-dire « sans l'action de Joseph » (III, 21, 7). Il expliquera encore, au Livre V, que la pierre qui vient heurter la statue marque « la fin du sixième royaume » et « le début du royaume éternel, c'est-à-dire la résurrection des justes » (V, 26, 1-2).

2. Irénée citera encore ce texte en IV, 33, 1 et 11. Cf. Annexe II, p. 333-334.

3. La vision de Jean est rattachée à celle de Daniel par le mot crochet *regnum eius* (lignes 294 et 296). Il s'agit du même Seigneur, du même royaume, sous l'ancienne comme sous la nouvelle alliance.

siècles ; l'airain embrasé figure la venue imminente de la fin, « à cause de l'embrasement qui doit arriver » en ce jour-là. Jean était donc prophète, puisqu'il vit, lui aussi, une réalité future, à savoir le royaume non encore réalisé pour l'Église.

Mais sa vision était tout à fait spécifique, car il contempla la gloire actuelle du Seigneur, pontife pour l'éternité, et il ne put supporter cette vision : « Je tombai, dit-il, à ses pieds, comme mort. » (*Apoc.* 1, 17) C'était la première fois que le Seigneur se faisait réellement voir dans sa gloire, et alors se réalisait la parole de Moïse : « Personne ne peut voir Dieu et vivre » (*Ex.* 33, 20). Mais le Verbe, désormais vainqueur de la mort, ranima son disciple[1] et lui rappela qu'il était bien celui « sur la poitrine de qui il s'était penché à la cène » (*Jn* 13, 25) : lui-même, « le premier et le dernier », avait été mort, mais il était désormais « vivant pour les siècles des siècles » et possédait « les clefs de la mort et des enfers » (*Apoc.* 1, 17-18).

C'est ce même Seigneur que Jean vit dans une deuxième vision sous la forme d'un « agneau debout comme égorgé » (*Apoc.* 5, 6-7). « Ce même agneau », Jean le vit encore sous les traits d'un cavalier dont les yeux étaient comme une flamme de feu et dont la tête était couronnée de plusieurs diadèmes ; il était vêtu d'un manteau teint de sang ; les armées du ciel le suivaient ; son nom était : « Verbe de Dieu », « Roi des rois et Seigneur des seigneurs » (*Apoc.* 19, 11-16). Le Verbe, qui était mort comme l'agneau qu'on égorge, était devenu, par son sang répandu, Roi et Seigneur pour les siècles des siècles[2].

Irénée peut conclure : « Voilà comment, de tout temps, le Verbe de Dieu montrait aux hommes les images de ce qu'il avait à accomplir et les figures des ' économies ' du Père, nous enseignant par là les choses de Dieu. » Il reste à prouver maintenant, contre les gnostiques, comment certains actes des prophètes étaient, eux aussi, les figures des « économies » du Père.

---

1. C'est le même mot qu'Irénée avait utilisé en IV, 20, 10 à propos de la vision d'Élie, pour désigner précisément les temps du royaume « en lesquels, en toute tranquillité, l'Esprit de Dieu ranimera (ἀναζωπυρήσει*) et fera croître l'homme ». De part et d'autre, c'est une allusion à la résurrection des morts, dont Jean fait comme une expérience anticipée, rendue possible grâce à la victoire du Christ sur la mort.

2. En filigrane des visions de Jean se dessine une perspective polémique : Irénée prouve que le Seigneur présent à la cène avec ses disciples et mort sur la croix comme l'agneau qu'on égorge est identiquement le « Verbe de Dieu » qui révèle le Père depuis le commencement et qui est désormais « Roi des rois et Seigneur des seigneurs ». En ce sens, la vision de Jean accomplit en quelque sorte celle des autres prophètes. Tous parlent du même Seigneur, mais les prophètes ne voyaient que la « ressemblance de sa gloire » (cf. *Éz.* 1, 28 en IV, 20, 10) ; autrement dit, ils contemplaient les « figures » des choses à venir et pouvaient donc supporter leurs visions. Jean, lui, contemplait la réalité de la gloire du Seigneur, et voilà pourquoi il ne put supporter cette vision (IV, 20, 11) et dut être « ranimé » par le Verbe.

Art. 5. — *LES ACTES PRÉFIGURATIFS DES PROPHÈTES (20, 12)*

Car, dit Irénée, « c'est jusque dans leurs actes que Dieu s'est servi des prophètes pour préfigurer et montrer d'avance par eux les choses à venir », c'est-à-dire la sanctification de son Église, figurée par l'épouse d'Osée, par celle de Moïse et par la courtisane Rahab.

Le mariage d'Osée (20, 12a).

En effet, si, sur l'ordre de Dieu, Osée épousa une femme de prostitution, c'était pour prophétiser par cet acte que la terre se prostituerait loin du Seigneur (cf. *Os.* 1, 2) : en prenant cette prostituée pour épouse, le prophète l'a sanctifiée, annonçant d'avance que le Fils de Dieu, par son union avec l'Église des gentils, la sanctifierait elle aussi. Voilà pourquoi Paul a dit que la femme infidèle est sanctifiée par son mari fidèle (*I Cor.* 7, 14)[1].

De même, si le prophète donna pour noms à ses enfants : « celle qui n'a pas obtenu miséricorde » et « celui qui n'est pas un peuple » (*Os.* 1, 6-9), c'était pour montrer, par un acte préfiguratif, ce que le Christ ferait d'une manière réelle dans son Église : transformer la gentilité en un vrai peuple de Dieu, en « fils du Dieu vivant » (*Rom.* 9, 25-26)[2].

Le mariage de Moïse (20, 12b).

Ce fut aussi le sens du mariage de Moïse, explique Irénée : « Il épousa une Éthiopienne dont il fit, par là-même, une Israélite » (*Ex.* 2, 21) : il signifiait ainsi à l'avance que le Christ, issu d'Israël, s'unirait à la gentilité, qui aurait ainsi part à la promesse. C'est ce que révèle Paul, lorsqu'il dit que le sauvageon a été greffé sur l'olivier franc et a part à sa sève (cf. *Rom.* 11, 17). Quand le Christ réalisa-t-il cette prophétie ? Lorsque, encore enfant, il fut recherché par son

1. S'agit-il ici d'une interprétation symbolique, le mari représentant le Christ, et la femme infidèle, l'Église des gentils ? Ou faut-il comprendre ce passage au pied de la lettre ? Dans ce cas, Irénée expliquerait par l'union du Christ et de l'Église une coutume de la communauté primitive d'après laquelle l'épouse d'un mari croyant était censée être sanctifiée par son époux. Il est difficile de trancher, mais nous penchons plutôt vers cette deuxième interprétation : elle est plus simple et plus en accord avec le contexte. C'est aussi l'interprétation de G. Wingren, *Man and the Incarnation*, p. 160.

2. Nous l'avons vu, Irénée répond ici à une question qu'il posait déjà au Livre I (1, 10, 3). Au sujet de l'importance de cette remarque en ce qui concerne les sources utilisées par Irénée, cf. Annexe II, p. 330.

peuple pour être mis à mort et put trouver abri en Égypte, parmi les gentils, pour y sanctifier les enfants de là-bas, dont il formerait son Église.

Quant à ceux qui critiquent l'Église, comme Myriam et Aaron critiquèrent l'Éthiopienne dont Moïse avait fait son épouse, ils subiront le sort figuré dans la punition qui frappa Myriam : elle fut atteinte de lèpre et fut expulsée hors du camp pendant sept jours pour être purifiée (cf. *Nomb.* 12, 10-14). Eux aussi seront impurs, avertit Irénée : ils deviendront lépreux et seront expulsés hors du camp des justes, autrement dit ils n'auront point part au royaume[1].

La courtisane Rahab (20, 12c).

L'histoire de Rahab, la courtisane, est, elle aussi, porteuse d'une « économie ». Cette femme, qui s'accusait d'être une païenne coupable de tous les péchés, accueillit les trois espions qui espionnaient toute la terre (cf. *Jos.* 2, 1) et les cacha chez elle[2] : elle annonçait par cet acte que l'Église des gentils se convertirait de ses fautes et recevrait en elle, par la foi, le Père, le Fils et l'Esprit.

Et tandis que toute la ville où habitait Rahab s'écroulait au fracas des sept dernières trompettes, elle-même fut sauvée avec toute sa maison par la foi au « signe écarlate » que lui avaient laissé les trois espions. Grâce à ce signe, le peuple d'Israël était jadis sorti d'Égypte le jour de la Pâque[3]. Mais, par sa foi en ce même signe, Rahab préfigurait la sortie de l'Église hors de la gentilité[4] et la

1. On remarquera la concordance entre cette interprétation de la lèpre qui frappe Myriam et l'exégèse qu'Irénée a déjà donnée en IV, 8, 2 de la purification des lépreux opérée par le Christ « afin que l'homme exilé revienne dans son héritage ».

2. Une fois encore, selon la méthode que nous avons souvent relevée, Irénée transforme le récit biblique qu'il interprète. Le livre de *Josué*, en effet, parle seulement de Rahab la courtisane qui reçut chez elle les deux jeunes gens envoyés par Israël pour reconnaître « la terre de Jéricho » (*Jos.* 2, 1). Irénée insiste sur l'origine païenne de Rahab et sur l'aveu qu'elle fait de ses fautes ; de plus, selon lui, elle accueille non pas deux, mais trois espions venus reconnaître, non pas seulement la terre de Jéricho, mais « toute la terre ». Ces transformations sont le support de l'interprétation allégorisante de notre auteur. Rahab devient ainsi la figure de l'Église des gentils qui, comme le publicain de la parabole, fait l'aveu de ses fautes (cf. *Lc* 18, 10-14 en IV, 36, 8) et est justifiée, tandis que les Pharisiens n'entrent pas dans le royaume. Car l'Église de la gentilité, contrairement aux Pharisiens, a accueilli par la foi les trois espions, le Père, le Fils et l'Esprit, lorsque le salut a débordé les limites du peuple d'Israël et s'est répandu sur « la terre entière ».

3. Le signe écarlate rappelle en effet d'abord le sang de l'agneau immolé lors de la sortie du peuple hors de l'Égypte : la Pâque (cf. *Ex.* 12, 1-14). Grâce à ce signe, les maisons d'Israël furent épargnées lorsque l'Exterminateur passa pour tuer les premiers-nés des Égyptiens.

4. Irénée interprète souvent la sortie d'Égypte comme une figure de l'Église issue de la gentilité : cf. IV, 20, 12 ; IV, 30, 4.

« rédemption » qui lui serait donnée par la mort du Christ en croix. Et tandis qu'au dernier jour, l'Église des gentils sera sauvée par sa foi, le peuple d'Israël, lui, sera rejeté, comme le dit le Seigneur aux Pharisiens qui n'accueillaient pas sa venue et méprisaient le signe écarlate de sa mort : « Les publicains et les courtisanes vous précéderont dans le royaume des cieux. » (*Matth.* 21, 31)[1]

Ainsi, Moïse, Osée et Rahab préfigurèrent le salut qui serait donné à l'Église par le baptême, grâce à son union au Seigneur[2]. Mais ils ne furent pas les seuls, et Irénée va le montrer : car, bien avant eux, les patriarches avaient, eux aussi, signifié notre foi, tant il est vrai que le Dieu des patriarches, des prophètes et des chrétiens est le même Dieu, qui annonce à l'avance ce qu'il accomplira dans son Église.

Art. 6. — *LES ACTES PRÉFIGURATIFS DES PATRIARCHES (21, 1-3)*

Les actes préfiguratifs d'Abraham (21, 1).

Que notre foi ait été aussi préfigurée en Abraham, qui en fut le patriarche et comme le prophète, c'est ce que Paul enseigne à suffisance dans l'épître aux Galates, lorsqu'il dit : « Abraham crut à Dieu et cela lui fut imputé à justice... Ceux qui sont de la foi, ce sont eux les fils d'Abraham... L'Écriture lui annonça d'avance cette bonne nouvelle : Toutes les nations seront bénies en toi » (*Gal.* 3, 5-9) Par là, commente Irénée, l'Apôtre appelle Abraham non seulement le prophète de la foi, puisque l'Écriture lui a annoncé d'avance la foi des nations, mais aussi le patriarche et le père de ceux d'entre les gentils qui croient et qui sont ses fils.

---

1. On remarquera l'inclusion résultant de la présence du mot πόρνη* au début et à la fin du passage consacré à Rahab (lignes 371 et 384 de la rétroversion). Sur la conscience d'Irénée d'être lui-même au nombre des publicains et des prostituées rachetés par le Christ, cf. WINGREN, *Man and the Incarnation*, p. 161.

2. On perçoit en effet la résonance baptismale de ces trois récits : la sanctification donnée par le Christ (ἡγιάσθη* en IV, 20, 12, ligne 352 de la rétroversion, et ἁγιάσαι* en IV, 20, 12, ligne 366 de la rétroversion), la pureté de ceux qui ne sont pas lépreux (καθαροί* en IV, 20, 12, ligne 372 de la rétroversion), le rachat des fautes (λύτρωσις* en IV, 20, 12, ligne 383 de la rétroversion) et la justification donnée par la foi au Père, au Fils et à l'Esprit sont caractéristiques des contextes baptismaux : cf. IV, 22, 1 ; IV, 27, 4 (qui allègue *I Cor.* 6, 11) ; IV, 27, 1. Voir aussi III, 17, 1 ; *Dém.* 3 et 41. Sur les contextes baptismaux du Livre III, cf. G. JOUASSARD, « Témoignages peu remarqués de saint Irénée en matière sacramentaire », p. 528-539. Voir aussi G. WINGREN, *Man and the Incarnation*, p. 162-164.

Pourquoi patriarche et prophète ? Parce que sa foi et la nôtre sont une seule et même foi : il a cru aux choses à venir à cause de la promesse de Dieu, et nous aussi nous contemplons comme dans un miroir l'héritage qui nous adviendra dans le royaume, à cause de la promesse du même Dieu[1].

Les actes préfiguratifs d'Isaac (21, 2).

« L'histoire d'Isaac non plus n'est pas sans signification », poursuit Irénée. L'Apôtre dit en effet que Rebecca, « qui avait conçu d'un seul homme, Isaac notre père », reçut du Verbe cet oracle : « Deux peuples sont dans ton sein... ; un peuple l'emportera sur l'autre, l'aîné servira le plus jeune. » (*Rom.* 9, 10-12) Ainsi, l'enfantement de Rebecca lui-même était l'annonce prophétique du peuple aîné et du peuple cadet, de la synagogue d'Israël et de l'Église des gentils ; car le Dieu d'Isaac, d'Israël et des chrétiens est un seul et même Dieu, « qui sait d'avance toutes choses avant qu'elles n'arrivent et qui, pour cette raison, a dit : J'ai aimé Jacob, mais j'ai haï Esaü (*Rom.* 9, 13) ». Il annonçait à l'avance que le peuple esclave serait rejeté, tandis que l'Église des nations recevrait la promesse de l'héritage.

Les actes préfiguratifs de Jacob (21, 3).

« De même, si l'on étudie les actes de Jacob, on constatera qu'ils ne sont pas sans portée, mais remplis d'" économies "[2] ». Sa naissance tout d'abord : il saisit le talon de son frère et fut, pour ce motif, appelé Jacob, « celui qui supplante » (*Gen.* 25, 26).[3] Il préfigurait ainsi la naissance du Christ, qui devait tenir le talon de son adversaire, la victoire sur Satan, comme le dit Jean dans l'Apocalypse : « Il sortit en vainqueur et pour vaincre. » (*Apoc.* 6, 2)[4]

Ensuite, Jacob reçut le droit d'aînesse lorsque son frère le méprisa (cf. *Gen.* 25, 29-34). Il signifiait ainsi que le peuple cadet, l'Église des nations, recevrait le Premier-né de tous (cf. *Col.* 1, 15)[5], le

1. Prophète et patriarche, nous retrouvons ici la même figure d'Abraham qui nous avait été présentée en IV, 5, 3-5 et 7, 2. Irénée reprendra exactement la même perspective, appuyée sur la même citation de *Gal.* 3, 6-9 en V, 32, 2. Ceci montre, une fois encore, l'unité de pensée d'Irénée.

2. Ce chapitre est relié au précédent grâce au mot crochet « Jacob » (IV, 21, 2, ligne 34, et 21, 3, ligne 35).

3. Le jeu de mots hébreux où le même vocable Jacob désigne le « talon » et le « supplanteur » est perceptible en grec : πτέρνα* - πτερνιστής*.

4. En III, 23, 7, Irénée voit en effet, dans le Dragon de l'Apocalypse, l'Antéchrist soumis au pouvoir de l'homme (cf. *Apoc.* 20, 2).

5. Sur l'importance de la citation de *Col.* 1, 15-18 dans l'*Adversus haereses*, cf. Annexe II, p. 331.

Christ, lorsque le peuple aîné le rejetterait en disant : « Nous n'avons d'autre roi que César. » (*Jn* 19, 15) Ainsi l'Église a-t-elle dérobé les bénédictions du peuple aîné, et c'est pour ce motif qu'elle souffre persécution de sa part, comme autrefois Jacob de la part d'Ésaü.

Puis Jacob engendra en terre étrangère les douze tribus d'Israël : de même aussi c'est en terre étrangère que le Christ a engendré les douze colonnes soutenant l'Église, car nous vivons en étrangers dans ce monde, notre vraie patrie étant le ciel[1].

De même encore le salaire de Jacob était constitué de brebis bigarrées : ainsi des nations variées et diverses ont été données en salaire au Christ, nations qu'il a rassemblées dans l'unique bercail de la foi, selon la promesse du Père : « Je te donnerai les nations pour héritage, et pour domaine les extrémités de la terre. » (*Ps.* 2, 8)

Et de même que Jacob s'unit aux deux sœurs et aux deux servantes, ainsi le Christ présente au Père des fils issus de la servitude et de la liberté, de la synagogue d'Israël et de l'Église des gentils ; car à tous ceux qui se laissent engendrer par lui il donne le même Esprit vivifiant[2].

Et enfin, comme Jacob accomplit tous ces travaux à cause de Rachel, la cadette aux beaux yeux[3], ainsi c'est pour l'Église des gentils que le Christ souffrit sa passion[4].

C'est de cette manière, conclut Irénée, que le Verbe « préfigurait et prédisait les choses à venir, exerçant ainsi à l'avance son lot par les 'économies' de Dieu et accoutumant son héritage à obéir à Dieu, à vivre en étranger dans le monde, à suivre son Verbe et à signifier par avance les choses à venir : car rien n'est oiseux et dépourvu de signification auprès de lui. »

Irénée vient ainsi de prouver que les actes préfiguratifs des patriarches et des prophètes remplissaient la même fonction que les visions prophétiques : ils préparaient l'homme à la venue du Fils et annonçaient à l'avance la constitution de l'Église. Il va maintenant montrer comment ces actes se prolongent et s'accomplissent

---

1. Cette interprétation est suggérée par la fin du même chapitre : « Car autrefois, c'est par ses patriarches et ses prophètes qu'il préfigurait et prédisait les choses à venir, exerçant ainsi son héritage à vivre en étranger dans le monde. » (lignes 72-75)

2. C'est le Christ qui suscite des « fils » à Dieu en accordant l'Esprit « vivifiant ». Nous retrouverons la même interprétation à propos de l'exégèse de l'histoire de l'union de Lot avec ses filles en IV, 31, 2 (lignes 57-63), dans une section qui dépend de l'enseignement du presbytre. Cf. à ce sujet : Annexe II, p. 331, et Annexe III.

3. L'allusion à la cadette prouve que, pour Irénée, Rachel représente bien l'Église de la gentilité.

4. On notera la structure de ce chapitre qui commence par la naissance du Christ (lignes 35-41), se termine par sa mort (lignes 69-72) et présente, entre ces deux préfigurations, les figures des réalités ecclésiales. Ainsi, en finissant par une allusion à la Passion du Christ, Irénée annonce le chapitre suivant qui relatera précisément les actes accomplis par le Christ la veille de sa mort.

en quelque sorte dans les actes posés par le Christ la veille de sa mort, ce qui prouve l'unité de l'histoire du salut.

Art. 7. — *LES ACTES PRÉFIGURATIFS DU CHRIST* (*22, 1-2a*)

Car, dans les derniers temps, quand fut venue la plénitude du temps de la liberté (cf. *Gal.* 4, 4), le Verbe en personne a montré, par les actes posés la veille de sa Passion, que les gestes préfiguratifs des prophètes allaient recevoir leur accomplissement, grâce à sa mort, dans la vie de l'Église.

Le lavement des pieds, figure du baptême.

Il a d'abord lavé les pieds de ses disciples, signifiant ainsi que l'humanité allait être purifiée par lui, comme l'avaient annoncé les prophètes[1]. Car les disciples ainsi purifiés par le Christ représentent toute l'humanité sauvée, qui, à la fin des temps[2], reçoit Dieu lui-même en héritage[3]. Par là, de même qu'en la personne des premiers hommes — c'est-à-dire d'Adam et Ève — nous avons tous été plongés dans l'esclavage de la mort, de même, à la fin des temps, en la personne des derniers hommes — c'est-à-dire des disciples auxquels le Christ lave les pieds —, tous ceux qui depuis le commencement avaient été ses disciples ont été purifiés de la mort et ont accédé à la vie de Dieu.

---

1. Nous avons souligné, dans les chapitres précédents, le contexte baptismal des préfigurations qui concernaient Osée, Moïse et Rahab (cf. *supra*, p. 182, note 2). En « purifiant » ses disciples, le Seigneur annonce que le baptême est l'accomplissement des préfigurations anciennes.

2. A. Orbe, « San Ireneo y la primera Pascua del Salvador », p. 312-317, et « Ipse tuum calcabit caput », p. 250-253, suit la version latine de ce passage et identifie la « fin de l'humanité » au Verbe en personne : *Hic est enim finis humani generis haeredificantis Deum*. Il rapproche ce texte de certains passages du Livre III, notamment III, 22, 1, et y voit une allusion à la récapitulation de l'humanité par le Christ. Mais cette interprétation ne rend pas compte de l'ensemble du contexte, où la fin de l'humanité tout entière est mise en relation avec les « derniers hommes » qui ont été « purifiés et lavés de la mort » (lignes 7-10). Il ne peut donc s'agir du Christ lui-même. Nous adoptons donc la version arménienne, qui, moyennant la correction introduite par A. Rousseau, *SC* 100, p. 253, note 1 de la p. 685, offre un sens tout à fait satisfaisant.

3. L'expression κληρονομούσης... Θεόν* joue ici le rôle d'une sorte de mot crochet, en rappelant la dernière phrase du chapitre précédent : « accoutumant son héritage (κληρονομίαν*) à obéir à Dieu » (cf. IV, 21, 3, ligne 73 de la rétroversion).

L'Eucharistie, figure de la vie éternelle.

Le même soir encore, en instituant l'Eucharistie, le Seigneur a signifié qu'il « venait apporter la vie » à tous ceux qui s'étaient endormis dans la mort, comme l'avaient annoncé les prophètes[1]. En effet, en donnant la nourriture eucharistique à ses disciples alors qu'ils étaient étendus, il accomplissait en figure la parole de Jérémie : « Le Seigneur, le Saint d'Israël, s'est souvenu de ses morts endormis dans la terre du tombeau, et il est descendu vers eux pour leur annoncer la bonne nouvelle de son salut, pour les sauver. »[2]

Le réveil des disciples, figure de la résurrection.

Un peu plus tard, lorsque, quittant le repas, le Christ « vint à sa passion » et se trouva dans le jardin de Gethsémani, il accomplit à nouveau une figure : trouvant ses disciples endormis, il les laissa d'abord pour signifier la patience de Dieu devant le sommeil des hommes ; mais, étant venu une seconde fois, il les réveilla et les mit debout pour signifier que sa Passion serait le réveil de ses disciples endormis. Ici encore, les apôtres figurent tous les anciens justes endormis dans la mort. Dieu a supporté leur sommeil durant

---

1. Le contexte eucharistique de ce passage se laisse deviner par le parallélisme des deux expressions : *ministrare escam* et *ministrare vitam* (lignes 11 et 13). De plus, le vocabulaire utilisé ici par Irénée semble emprunté au récit de la dernière cène de Luc. Ainsi on rapprochera la phrase : « Il leur servait (ἐδιακόνει*) la nourriture alors qu'ils étaient étendus (ἀνακειμένοις*), de l'expression lucanienne : « Quel est en effet le plus grand, celui qui est à table (ὁ ἀνακείμενος) ou celui qui sert (ὁ διακονῶν) ? N'est-ce pas celui qui est à table ? Eh bien, moi je suis au milieu de vous comme celui qui sert » (*Lc* 22, 27).

2. Cette citation apocryphe revient six fois chez Irénée avec certaines variantes (*Adv. haer.* III, 20, 4 ; IV, 22, 1 ; IV, 33, 1 ; IV, 33, 12 ; V, 31, 1 ; *Dém.* 78). Elle se rencontre aussi chez Justin (*Dial.* 72, 1). Irénée et Justin attribuent ce texte au prophète Jérémie : cf. A. Rousseau, *SC* 210, p. 351, note 2 de la p. 395. Selon certains auteurs, cette citation aurait fait partie d'un recueil de *Testimonia* judéo-chrétien : cf. J. Daniélou, Théologie du Judéo-Christianisme, p. 116, 260-264 ; A. Benoît, *Saint Irénée*, p. 81-82 ; P. Prigent, *L'épître de Barnabé*, p. 186-187. Remarquons cependant que le thème de la descente du Christ aux enfers était déjà connu de Marcion (*Adv. haer.* I, 27, 3) et faisait partie de l'enseignement anti-marcionite du presbytre (*Adv. haer.* IV, 27, 2. Cf. Annexe III, p. 350). Il n'est pas impossible que cet enseignement ait fait allusion à notre citation : c'est du moins ce que laisserait supposer l'emploi du terme εὐαγγελίσασθαι* utilisé par Irénée, en référence au presbytre, pour désigner le motif de la descente du Christ aux enfers (IV, 27, 2, ligne 80 de la rétroversion). Ce terme apparaît en effet dans la citation apocryphe telle qu'elle figure chez Justin (*Dial.* 72, 4). Il n'est donc pas sûr qu'Irénée ait utilisé un recueil de *Testimonia*. Il a pu tout aussi bien trouver la citation dans la polémique anti-marcionite déjà élaborée chez le presbytre.

tout le temps qui s'est écoulé jusqu'à la Passion du Seigneur. A ce moment, celui-ci est descendu « dans les régions inférieures de la terre » (*Éphés.* 4, 9) pour voir de ses yeux ces êtres inachevés de la création[1], qui ont pu enfin « voir et entendre » (*Matth.* 13, 17) celui qu'ils avaient annoncé et trouver ainsi leur achèvement. Et lors de sa seconde venue, il les ressuscitera et les introduira les premiers dans son royaume.

Et pourquoi le Christ a-t-il voulu accomplir ces actes préfiguratifs ? Pour convaincre tous les hérétiques, et notamment Marcion, qu'il n'est pas venu pour « ceux-là seuls qui vécurent à partir du temps de l'empereur Tibère », mais pour tous les hommes qui depuis le commencement, ont craint et aimé Dieu (cf. *Deut.* 6, 5), ont pratiqué la bonté et la justice envers le prochain (cf. *Lév.* 19, 18), ont désiré voir le Christ et entendre sa voix (cf. *Matth.* 13, 17).

L'accomplissement des actes préfiguratifs des patriarches et des prophètes par les gestes du Seigneur prouve, en effet, qu'un seul et même Dieu est à l'œuvre à travers les étapes successives de l'histoire du salut : patriarches et prophètes ont « semé » ce que l'Église a « moissonné ». Tel est précisément l'objet de la deuxième section, qui découle tout naturellement de l'argumentation qu'Irénée vient de présenter et qu'il centre sur une nouvelle parole du Seigneur.

1. L'expression τὸ ἀκατέργαστον τῆς κτίσεως* est une allusion à *Ps.* 138, 16, suggérée à Irénée par la citation d'*Éphés.* 4,9 qui précède : κατέβη εἰς τὰ κατώτερα τῆς γῆς*. En effet, l'expression τὰ κατώτερα τῆς γῆς a évoqué, sous forme de mot crochet, ce passage du Psaume : Οὐκ ἐκρύβη τὸ ὀστοῦν μου ἀπὸ σοῦ.... καὶ ἡ ὑπόστασίς μου ἐν τοῖς κατωτάτοις τῆς γῆς· τὸ ἀκατέργαστόν μου εἴδοσαν οἱ ὀφθαλμοί σου. Et à son tour, ce dernier verset du Psaume attire, par le mot crochet εἴδοσαν, la citation qui suit : « Beaucoup de prophètes et de justes ont désiré 'voir' (ἰδεῖν) et entendre ce que vous voyez et entendez. » (*Matth.* 13, 17 en IV, 22, 1)

SECTION II

LE PROPHÉTISME SEMENCE DE NOTRE FOI LA CATÉCHÈSE DES ÉCRITURES *(22, 2b-25, 3)*

Dans cette nouvelle section, en effet, Irénée prouve que les annonces prophétiques dont il a longuement parlé dans les chapitres précédents ont été comme les semailles de la foi de l'Église, la moisson ayant été faite ensuite, une fois le moment venu, par les apôtres. Car ceux-ci ont pu s'appuyer sur les Écritures et montrer qu'elles avaient été réalisées par le Seigneur. En ce sens, les Écritures sont vraiment une « catéchèse » destinée à faciliter, pour ceux qui les lisent, l'accueil du Christ[1]. C'est un nouvel argument qu'Irénée oppose au dualisme gnostique, et qui nous fait passer des visions et des actes préfiguratifs des prophètes et des patriarches à la lecture ecclésiale des Écritures qui nous rapportent leurs visions et leurs actes.

La section tout entière gravite autour de la parole du Seigneur : « Autre est le semeur, autre le moissonneur » (*Jn* 4, 37). Ce logion apparaît au début de IV, 23, 1 et clôture la section sous forme

1. On remarquera la fréquence des termes grecs qui désignent la catéchèse des Écritures, termes encore perceptibles sous les expressions latines lorsqu'on les confronte à leurs parallèles arméniens : *instructi* (κατηχηθέντες*) IV, 23, 1 (ligne 15) ; *praeinstructi* (προκατηχημένοι*) IV, 24, 1 (ligne 20) ; *praecatechizatus* (προκατηχημένῳ*) IV, 23, 2 (ligne 55) ; *cathechizabat* (κατήχει*) IV, 24, 1 (ligne 9). On rencontre ce champ sémantique à quatre autres endroits de l'*Adversus haereses* : III, 12, 15 (*ad catechizandos eos* : εἰς τὸ κατηχῆσαι αὐτούς*) ; III, 12, 7 (*audierat* : κατήχητο, et *ante instructi erant* : προκατηχημένοις*) ; IV, 10, 1 (*praeinstruentes* : προκατηχοῦσαι*). Or, il s'agit toujours du même contexte : les Écritures instruisant à l'avance de la venue du Fils. Ce champ sémantique est d'autant plus frappant, dans la section que nous étudions, qu'il est accompagné du substantif κατήχησις* : *catechizatio* en IV, 24, 1 (ligne 3) ; *eruditio* en IV, 24, 2 (ligne 32) ; *instructio* en IV, 24, 2 (ligne 44). Or ce substantif ne se rencontre nulle part ailleurs dans l'*Adversus haereses*. C'est une raison de plus de grouper ces chapitres en une unité distincte.

d'inclusion en IV, 25, 3, unifiant ainsi ces chapitres en une nouvelle unité thématique et littéraire. Et cette unité est elle-même structurée par la citation paulinienne alléguée en IV, 22, 2 : « ... Il n'y a qu'un seul Dieu,... qui a justifié les circoncis en suite de leur foi et les incirconcis par la foi. » (*Rom.* 3, 30) La section se présente comme un commentaire de cette citation et peut être divisée en trois unités distinctes :

1. Irénée montre d'abord la situation privilégiée d'Israël par rapport à la foi : connaissant les Écritures, les Juifs circoncis étaient préparés d'avance à recevoir le Seigneur (*22, 2b-23, 2*).

2. Puis, il décrit la situation défavorisée des gentils : il cite sous forme d'inclusion, au début et à la fin de l'argumentation, la parole de Paul qui caractérise son apostolat auprès des gentils par rapport à celui des autres apôtres : « Plus qu'eux tous, j'ai peiné » (*I Cor.* 15, 10 en IV, 24, 1 repris sous forme d'allusion en IV, 24, 2, ligne 42). Cette deuxième unité est un commentaire de ce texte : en un développement cyclique, Irénée oppose au privilège des Juifs la situation défavorisée des gentils sous le rapport de la foi, situation qui explique la peine plus grande de l'Apôtre (*24, 1-2a*).

3. Cependant, selon la parole de Paul citée au début, Juifs et gentils sont appelés à partager la même foi : car Abraham avait déjà préfiguré dans sa vie ceux qui viendraient à la foi dans l'une et l'autre alliance, et Thamar aussi avait montré de façon figurative que le régime de la foi, manifesté en Abraham avant celui de la circoncision, réapparaîtrait à la fin dans l'Église de la gentilité. C'est donc dans cette Église que patriarches et prophètes trouvent leur forme achevée, et c'est en elle qu'il faut chercher la clef d'interprétation des Écritures (*24, 2b-25, 3*).

On le constate, cette section forme la charnière entre la précédente, consacrée aux annonces prophétiques, et la suivante, qui dégagera les conclusions qui s'imposent en ce qui concerne la lecture ecclésiale de ces prophéties. Et la pointe de toute l'argumentation se trouve dans une comparaison : la situation privilégiée d'Israël par opposition à celle des gentils.

Art. 1 — *LA SITUATION PRIVILÉGIÉE D'ISRAËL* (*22, 2b-23, 2*)

Dès le début de la section, Irénée présente, comme en résumé, ce nouvel argument qu'il développe contre la gnose : « Il n'y a qu'un seul Dieu, qui a conduit les patriarches dans ses ' économies ' et ' qui a justifié les circoncis en suite de la foi et les incirconcis par la foi ' (*Rom.* 3, 30) ». Ainsi, la foi de l'Église était préfigurée et annon-

cée à l'avance dans les premiers qui, « en retour, trouvent leur forme achevée en nous » et « reçoivent le salaire de leur labeur »[1].

Tel est bien le sens de la parole du Seigneur : « ... Le moissonneur reçoit son salaire et amasse du fruit pour la vie éternelle, afin que semeur et moissonneur se réjouissent ensemble. Car ici se vérifie la parole : autre est le semeur, autre le moissonneur. » (*Jn* 4, 35-38) Le Seigneur atteste ainsi, après l'apôtre Paul, qu'il n'y a qu'un seul Dieu, qui a d'abord envoyé les patriarches et les prophètes pour semer ce que l'Église devait moissonner. C'est en elle désormais que patriarches et prophètes trouvent le salaire de leur labeur. En effet, explique Irénée, les messagers qui pouvaient s'appuyer sur les prophéties pour montrer que le Seigneur les accomplissait en sa personne éprouvaient plus de facilité pour convaincre leurs auditeurs déjà instruits par les Écritures. Il en donne quelques exemples.

« Voilà pourquoi » l'ange put facilement convaincre et persuader Joseph de prendre chez lui Marie, alors qu'elle était enceinte (*Matth.* 1, 20-23). Il fit appel à une parole d'Isaïe qui annonçait à l'avance la naissance virginale de l'Enfant (cf. *Is.* 7, 14). Affermi par cette prophétie, Joseph vit tomber ses hésitations et « remplit avec joie son service », au point de passer pour être le père de l'Enfant aux yeux de ceux qui ignoraient les Écritures et l'« économie du Christ »[2]

« Voilà pourquoi » le Seigneur lui-même, à Capharnaüm, lut la prophétie d'Isaïe qui le concernait (*Is.* 61, 1) et la montra réalisée en lui-même (*Lc* 4, 21). Il prouvait ainsi qu'il ne venait pas d'un autre Dieu et qu'il était bien celui « qui avait été prêché à l'avance par les prophètes »[3].

« Voilà pourquoi » l'apôtre Philippe convainquit aisément l'eunuque de la reine d'Éthiopie qui avait été instruit à l'avance par les prophètes (cf. *Act.* 8, 26-40) : grâce à eux, il connaissait déjà « Dieu le Père et les règles de la vie morale », et il avait lu les prophéties concernant la « venue » du Fils et sa Passion (cf. *Is.* 53, 7). Mais il ne savait pas encore qu'elles étaient réalisées en Jésus, « le Fils de Dieu ». Lorsqu'il l'eut appris par Philippe, il put reprendre sa route, « plein de joie », pour être à son tour le héraut de la venue

1. Irénée s'était déjà exprimé de manière similaire en IV, 7, 1 à propos de l'exultation d'Abraham : « Son exultation descendait » en ceux de sa postérité qui veillaient... Mais cette même exultation remontait des fils vers Abraham. » Ainsi, les patriarches et les prophètes préfiguraient et préparaient l'Église, qui accomplit en retour ce qui restait « inachevé » en eux.

2. Irénée a déjà commenté cet épisode évangélique dans un autre contexte, en III, 16, 2. Déjà alors, il s'appuyait sur la citation de *Matth.* 1, 20-23 pour prouver que les promesses de Dieu s'étaient accomplies en Jésus.

3. Cette citation d'Isaïe 61, 1 a déjà été alléguée en III, 9, 3, en III, 17, 1 et en III, 18, 3, pour prouver, contre les gnostiques, que c'est bien l'Esprit qui est descendu sur Jésus, et non le prétendu « Christ » du Plérôme.

du Christ, lui qui avait été préalablement formé par les prophètes[1].

« Voilà pourquoi encore » les apôtres persuadaient les fils d'Israël (cf. *Matth.* 10, 6), par des allocutions appuyées sur les Écritures, que « Jésus, le crucifié, était le Christ, le Fils du Dieu vivant ». Ils réussirent ainsi à convertir et à baptiser des foules nombreuses[2].

Ces exemples montrent que les Écritures étaient destinées à préparer les Juifs à la foi au Christ. Mais la situation défavorisée des gentils par rapport à cette même foi renforce encore cette preuve.

Art. 2. — *LA SITUATION DÉFAVORISÉE DES GENTILS (24, 1-2a)*

Car l'Apôtre des gentils ne pouvait faire appel aux Écritures, et « voilà pourquoi », affirme Irénée, lorsqu'il se compare aux autres apôtres, il peut affirmer : « Plus qu'eux tous j'ai peiné. » (*I Cor.* 15, 10) En quoi son labeur fut-il plus intense ?

D'abord en ce qui concerne la prédication du Christ Sauveur. Les Juifs qui possédaient les Écritures pouvaient y trouver des annonces anticipées de son acte rédempteur : le récit de l'*Exode* les avait préparés à la venue d'un Messie qui, comme Moïse, obtiendrait la victoire sur Amalec « par l'extension de ses mains » (*Ex.* 17, 10-13). Cette annonce figurative était corroborée par celle des *Nombres*, qui relatait comment le serpent élevé de la terre par Moïse avait guéri les Israélites qui le regardaient avec foi (*Nombr.* 21, 6-9)[3]. Les Juifs qui écoutaient ces récits de Moïse et des prophètes (cf. *Lc* 16, 31)[4] accueillaient sans peine le témoignage des apôtres proclamant la réalisation de leurs annonces en la personne de Jésus-Christ : c'est lui qui avait triomphé d'Amalec et était devenu

1. Voir le commentaire de la même scène en III, 12, 8.

2. Irénée a donné, en III, 12, 1-8, des exemples de cette catéchèse que Pierre et Philippe adressaient aux Juifs. Il s'agissait bien de prouver que Jésus était réellement celui qu'avaient annoncé les prophètes ; c'était le contenu essentiel des résumés de la règle de foi qui rythmait alors l'exposé (cf. III, 12, 2.3.4.7.8). Ces résumés changent partiellement de contenu lorsqu'Irénée aborde la prédication que Paul adressait, non plus aux Juifs, mais aux païens : ils comprennent alors toujours une allusion au Dieu Créateur et à son Fils (cf. III, 12, 9).

3. On remarquera la continuité de pensée qui relie ce texte au chapitre 2 : à cet endroit déjà, Irénée s'était appuyé sur ce passage des *Nombres* (*Nombr.* 21, 8) pour prouver que la Loi préparait les Juifs à la venue du Sauveur (IV, 2, 7).

4. Irénée a déjà cité ce texte à l'appui d'une démonstration semblable en IV, 2, 3. Il le reliait alors à *Jn* 5, 16-17 et prouvait que les paroles de Moïse et celles du Christ étaient identiques.

« le Premier-né des morts » (*Col.* 1, 18), lui qui avait guéri l'homme de sa blessure originelle, l'avait vivifié et était devenu l'« Initiateur de la vie » de Dieu (*Act.* 3, 15)[1]. Les gentils en revanche, pour avoir accès à ce mystère du salut, devaient d'abord apprendre toute la règle de vérité : l'existence du Dieu unique, Créateur du ciel et de la terre, et du Fils de Dieu, par l'entremise de qui tout fut créé, l'incarnation de ce Fils, sa victoire « sur l'ennemi de l'homme » et, grâce à elle, la vie donnée à toute l'humanité[2]. Ils ne possédaient donc pas les avantages des Juifs formés par les prophéties.

Ils ne les possédaient pas non plus en ce qui regarde les commandements de la Loi, remarque Irénée. Grâce à ces préceptes, en effet, les Juifs avaient appris à ne commettre ni adultère, ni fornication,

---

1. Sur l'union de ces deux textes scripturaires (*Col.* 1, 18 et *Act.* 3, 15) dans l'*Adversus haereses*, la *Démonstration* et la *Lettre des Églises de Vienne et de Lyon aux Églises d'Asie et de Phrygie*, cf. la note de A. Rousseau, *SC*, 100, p. 258, note 1 de la p. 701.

2. Irénée introduit le développement qui suit en se référant à une démonstration du Livre III : « ... comme nous l'avons montré dans le livre précédent... » Il s'agit tout d'abord de l'argumentation développée en III, 5, 3 qui présente une structure très semblable à celle du passage que nous étudions. Voici ces deux textes en regard l'un de l'autre :

III, 5, 3	IV, 24, 1
gentes autem iterum docebant apostoli . . .	*gentes autem primo catechizabat Apostolus,*
	quemadmodum in eo libro qui ante hunc est ostendimus,
ut reliquerent vana ligna et lapides quae suspicabantur esse deos,	*discedere ab idolorum superstitione*
et verum colerent Deum qui constituisset et fecisset omne humanum genus et per conditionem suam aleret et augeret et constabiliret et eis esse praestaret,	*et unum Deum colere, Factorem caeli et terrae et universae conditionis Fabricatorem,*
et ut exspectarent Filium eius Iesum Christum, qui redemit nos de Apostasia sanguine suo ad hoc ut essemus et nos populus sanctificatus, de caelis descensurum in virtute Patris, qui et iudicium omnium facturus est et ea quae a Deo sunt bona donaturus his qui servaverint praecepta eius.	*esse autem huius Filium Verbum eius, per quem constituit omnia, et hunc in novissimis temporibus hominem in hominibus factum reformasse quidem humanum genus, destruxisse autem et vicisse inimicum hominis et donasse suo plasmati adversus reluctantem victoriam.*

Mais il se réfère aussi au chapitre 12 du même Livre III. Après avoir montré quelle était la « catéchèse » adressée par Pierre et Philippe aux Juifs (III, 12, 6-8), il expose la manière dont Paul s'adressait aux païens (III, 12, 9). Cet ensemble est présenté comme étant la prédication de la « règle de vérité » (cf. III, 12, 6) et se termine ainsi : « Il est donc clair que les (apôtres) n'abandonnaient pas la vérité, mais qu'ils prêchaient en toute indépendance aux Juifs et aux Grecs : aux Juifs, ils proclamaient que Jésus, qu'ils avaient crucifié, était le Fils de Dieu, le Juge des vivants et des morts, et qu'il avait reçu du Père le règne éternel sur Israël, comme nous l'avons montré ; aux Grecs, ils annonçaient un seul Dieu, Créateur de toutes choses, et son Fils Jésus-Christ. » (III, 12, 13) Une fois encore, on est frappé de la concordance de ces textes des Livres III et IV de l'*Adversus haereses*.

ni vol, ni fraude (cf. *Deut.* 5, 16-20 et *Ex.* 20, 12-16, repris par *Mc* 10, 19), et à s'abstenir de tout ce qui porte préjudice au prochain. Les gentils au contraire, pour accéder au salut, devaient d'abord apprendre que ces actions leur étaient préjudiciables. Ensuite seulement, Paul pouvait leur annoncer la venue du Fils de Dieu. Et ici encore, si les Juifs, grâce aux Écritures, étaient préparés à sa venue, « là, en revanche, c'était une catéchèse étrangère ». Il fallait d'abord annoncer les vérités fondamentales de la foi : un seul et unique Dieu, « qui est au-dessus de tout » (*Éphés.* 1, 21) ; son Verbe, qui s'est incarné parmi les hommes et est descendu « jusqu'à la mort de la croix » (*Phil.* 2, 8) ; l'incorruptibilité donnée dans le royaume à ceux qui croient en lui. Tout cela était prêché aux gentils sans l'aide des Écritures, et c'est pourquoi « ceux qui prêchèrent aux gentils peinèrent davantage ».

Ces différences entre Israël et les païens, entre la prédication des autres apôtres et celle de Paul, prouvent donc l'importance des Écritures en vue d'une catéchèse de la foi. Mais il ne faudrait pas en conclure qu'autre est la vocation des Juifs, autre celle des gentils. Irénée va prouver, en effet, que tous, Juifs et gentils, sont appelés à partager la même foi, celle d'Abraham, le père des croyants.

Art. 3. — *VOCATION DE TOUS A LA FOI D'ABRAHAM (24, 2b-25, 3)*

La foi des deux alliances préfigurée en Abraham (24, 2b-25, 1).

Plus généreuse, puisqu'elle s'est formée sans la catéchèse préalable des Écritures, la foi des gentils renoue avec celle d'Abraham : lui non plus ne possédait pas l'appui des Écritures, lorsqu'il suivit spontanément le Verbe, et il reçut l'alliance de la circoncision après la justification obtenue par la foi sans la circoncision. Il devint ainsi « le père de tous ceux qui suivraient le Verbe »[1], Juifs et gentils, comme le Christ est la pierre d'angle de tout l'édifice de Dieu (*Éphés.* 2, 20)[2], lui qui rassemble ceux de la circoncision et les incirconcis dans l'unique foi d'Abraham.

---

1. Ici encore, comme en IV, 5, 3-4 et IV, 21, 1, Abraham est présenté comme le patriarche et l'annonciateur, c'est-à-dire le « prophète », de notre foi. On remarquera aussi la citation de *Matth.* 3, 9 qui avait déjà été alléguée, dans le même sens, en IV, 7, 2. De plus, le thème de la « xéniteia » d'Abraham est caractéristique de la manière dont Irénée présente le patriarche : cf. IV, 5, 3 ; IV, 25, 1. Voir à ce sujet : E. Lanne, « La Xéniteia d'Abraham dans l'œuvre d'Irénée », p. 163-187.

2. A. Orbe, *Parabolas*, I, p. 266-267, rapproche avec raison ce passage d'un texte strictement parallèle en III, 5, 3 : « C'est lui (= Jésus-Christ) qui, étant apparu aux derniers temps comme la pierre du sommet de l'angle

Mais celui-ci a été justifié par la foi avant de recevoir l'alliance de la circoncision, et ceci non plus n'est pas sans signification, assure Irénée. En effet, la foi, qui avait été première en Abraham et dans les anciens justes, devait aussi être dernière et constituer le fondement de l'Église des gentils, quand aurait pris fin la période intermédiaire occupée par la circoncision et la Loi.

Primauté de la foi des gentils préfigurée en Thamar (25, 2).

Cette primauté fut préfigurée lors de la naissance des jumeaux, fils de Thamar[1]. Zara présenta la main le premier. La sage-femme lui attacha un fil d'écarlate[2], mais il retira alors la main, et Pharès naquit avant lui. En Zara, commente Irénée, fut préfigurée la foi sans la circoncision : elle apparut d'abord dans les patriarches, puis se retira pour laisser la place, durant un temps, à l'alliance de la circoncision ; mais elle réapparut ensuite, lorsque le Fils de Dieu accomplit le signe du fil écarlate par sa Passion et se forma son Église[3].

La foi de l'Église accomplit celle des patriarches (25, 3).

Ainsi, récapitule Irénée, la foi de l'Église « fut annoncée à l'avance par les patriarches selon un mode propre aux patriarches » : Abraham suivit le Verbe de Dieu sans l'aide des Écritures et ne reçut la circoncision qu'après avoir été justifié par sa foi. La foi de l'Église fut encore « préfigurée par les prophètes selon un mode propre à la Loi » : c'est par les Écritures que les prophètes annoncèrent la venue du Fils de Dieu, sa Passion et le salut qu'il donnerait à tous ceux qui croiraient en lui. Mais c'est dans l'Église, qui rassemble désormais Juifs et gentils, que patriarches et prophètes « trouvent leur forme achevée » : ils ne faisaient qu'annoncer à l'avance ou préfigurer la venue du Christ ; mais nous, nous avons reçu par lui la grâce de l'adoption et nous accomplissons ainsi leur attente.

(cf. *Éphés.* 2, 20), a rassemblé en un et réuni ceux qui étaient loin et ceux qui étaient près (cf. *Éphés.* 2, 17), c'est-à-dire les circoncis et les incirconcis, donnant de l'espace à Japhet et le faisant habiter dans la maison de Sem (cf. *Gen.* 9, 27) ».

1. Sur la signification salvifique du symbole de Thamar, cf. G. Wingren *Man and the Incarnation*, p. 72.

2. Irénée avait déjà utilisé le symbole de la « foi au signe écarlate », lorsqu'il montrait les actes figuratifs de Rahab en IV, 20, 12. Cf. Annexe II, p. 331.

3. Une fois encore, Irénée fait allusion ici à Abel, comme figure annonciatrice de la Passion du Seigneur. Cf. IV, 18, 3 et le passage strictement parallèle en IV, 34, 4.

Tel est le sens profond de la parole prononcée par le Seigneur : « Autre est celui qui sème, autre celui qui moissonne » (*Jn* 4, 37). Il ne désignait pas par là deux Dieux différents : c'est le même Dieu qui a procuré la semence répandue par la parole prophétique et qui a suscité la prédication des apôtres pour la récolte du fruit[1]. La doctrine apostolique était donc déjà contenue en germe dans les paroles des prophètes, et ceux-ci en revanche trouvent dans l'Église le sens ultime de leur prophétie. Voilà pourquoi ils espèrent avec raison avoir en elle leur « demeure dernière » (*Jér.* 9, 1), dans le royaume du Christ, où se réuniront dans la joie ceux qui ont semé et ceux qui ont moissonné la même « parole concernant le Christ ».

On perçoit mieux, en cette fin de section, le parti qu'Irénée pourra tirer de cette exégèse sur le semeur et le moissonneur. Si la parole des prophètes est réellement la semence de la prédication apostolique, c'est en celle-ci qu'il faut chercher le sens vrai des prophéties. En d'autres mots, pour interpréter correctement les Écritures, il faut désormais se mettre à l'école de ceux qui, dans l'Église, nous ont conservé la prédication des apôtres : les presbytres qui nous transmettent leur enseignement, notamment dans les spécimens d'exégèse qu'ils nous ont laissés.

1. A. Orbe, *Parabolas*, I, p. 379-380, rapproche la citation de *Jn* 4, 37 telle qu'elle est alléguée en IV, 23, 1 et IV, 25, 3, de l'allusion à cette même citation en IV, 34, 4. Mais dans ce dernier texte, au lieu de distinguer entre semeur et moissonneur, Irénée présente le Seigneur comme celui qui sème et celui qui moissonne. Nous préférons donc ne pas établir ce rapprochement.

SECTION III

UNE LECTURE ECCLÉSIALE DES ÉCRITURES : EXÉGÈSE D'UN PRESBYTRE *(26-32)*

Dans la longue section qui court jusqu'au chapitre 32, et plus spécialement dans les chapitre 27 à 32, Irénée nous rapporte quelques spécimens d'exégèse qui remontent à un presbytre de l'Église et qui circulaient au IIe siècle, soit en tradition orale, soit déjà fixés dans des écrits. Il s'agit essentiellement d'une explication de certains passages de l'Ancien Testament mal compris par les gnostiques, qui les utilisaient pour prouver l'existence de deux Dieu. Irénée se réfère donc très certainement ici à une tradition antérieure, mais il la retravaille en un ensemble unifié qu'il intègre à sa propre démonstration[1].

Nous reconnaissons en effet dans ces pages des arguments polémiques courants chez notre auteur et des procédés stylistiques semblables à ceux qui structurent les autres chapitres du Livre IV. Les phénomènes d'inclusion, de mots crochets et les appels de citations permettent en effet, ici comme ailleurs, de diviser ces chapitres en unités distinctes.

1. Dans une première unité, Irénée conclut les chapitres précédents et introduit la section consacrée à l'exégèse proprement dite des presbytres. Il centre cette introduction sur la parole du Seigneur concernant le « trésor caché dans le champ » (*Matth.* 13, 44). Une première allusion à cette parole apparaît au début de IV, 26, 1 (lignes 3-4), puis une autre au milieu (ligne 23), et elle appelle à la fin, sous forme d'inclusion, cette autre parole du Christ sur le « trésor » dont le maître de maison tire « du neuf et de l'ancien » (*Matth.* 13, 52). Il faut apprendre du Seigneur lui-même à lire les prophéties pour être semblable à ce « maître de maison » et trouver dans la nouveauté de l'Évangile la clef d'interprétation des Écri-

1. Cf. Annexe III.

tures, qui sont une prophétie du Christ (*26, 1*).

2. Depuis la mort du Seigneur, poursuit Irénée, seul le disciple qui lit les Écritures à l'école des prebytres, successeurs des apôtres, peut les interpréter en toute sûreté. Cette nouvelle argumentation se développe, elle aussi, à l'intérieur d'une inclusion : nous y lisons, au début (IV, 26, 2, ligne 46) et à la fin (IV, 26, 5, lignes 118-120), les traits qui distinguent les vrais presbytres de l'Église de tous les faux docteurs : la succession apostolique et le charisme de la vérité. La preuve se déroule selon le procédé cyclique cher à Irénée : il présente d'abord une brève description des presbytres qui sont dans l'Église (26, 2, lignes 43-47) ; il leur oppose ensuite tous les faux docteurs (26, 2, lignes 47-26, 3, ligne 80) ; il revient enfin aux vrais presbytres de l'Église (26, 4-5). Ainsi se trouve précisé quels sont les presbytres authentiques qui interprètent correctement les Écritures : ce sont ceux qui enseignent à les lire à la lumière de la règle de vérité reçue des apôtres[1] (*26, 2-5*).

3. Suit alors l'exégèse proprement dite de certains textes de l'Ancien Testament mal interprétés par les gnostiques, exégèse qui remonte à l'un de ces presbytres de l'Église qu'Irénée vient de présenter. Ce presbytre met précisément en œuvre, comme critère d'interprétation, la règle de vérité reçue des apôtres. Une première unité est centrée sur les fautes des anciens blâmées par les Écritures. Loin de prouver l'existence de deux Dieux, un Dieu justicier et un autre qui pardonne les péchés, elles démontrent qu'il n'y a qu'un seul et même Dieu qui, depuis le commencement, juge les péchés des hommes. L'argumentation est circonscrite par une inclusion : on y rencontre, au début (IV, 27,1, ligne 1) et à la fin (IV, 27, 2, ligne 111), la mention du « presbytre » dont s'inspire Irénée. Cette allusion revient une fois encore au milieu de l'exposé (27, 1, lignes 76-77), où elle est accompagnée, comme en son début (27, 1, lignes 4-7), du blâme porté par l'Écriture contre de pareilles fautes (*27, 1-2*).

4. Une deuxième unité est consacrée aux transgressions du peuple. Elle est reliée à la première par une citation crochet, alléguée sous forme d'allusion : « C'est pour notre instruction à nous que leurs actes ont été mis par écrit » (cf. *1 Cor.* 10, 11 en IV, 27, 2 et 27, 3, lignes 119-121). Irénée commence par citer un large extrait du chapitre 10 de cette même épître aux Corinthiens (*1 Cor.* 10, 1-12 en IV, 27, 3), puis il en donne un commentaire qui élargit la pensée

1. Cette façon de procéder a déjà été mise en œuvre en III, 2-5 : avant de présenter l'enseignement des apôtres sur le vrai Dieu (III, 6-15) et sur le Christ (III, 16-23), Irénée assure les fondements de cet enseignement en démontrant la valeur de l'Écriture et de la Tradition apostolique. De la même manière, avant de présenter ici l'exégèse des presbytres, il explique qui sont les presbytres, successeurs des apôtres. Dans les deux cas, il ne s'agit donc pas d'un excursus, mais d'une pièce maîtresse dans la logique même de l'argumentation. Cf. Annexe III, p. 347-349.

de l'Apôtre à d'autres transgressions relatées dans l'*Exode* et les *Nombres* (27, 4). Il clôture son argumentation par une conclusion qui rappelle l'unicité du Dieu justicier, qui punit plus sévèrement les fautes sous la nouvelle alliance (28, 1-2). Cette conclusion est reliée au chapitre précédent par deux citations crochets : la première est tirée de l'épître aux Romains (*Rom.* 1, 18 en IV, 27, 4 et 28, 1) et l'autre de l'épître aux Thessaloniciens (*II Thess.* 1, 9 en IV, 27, 4 et 28, 1) (*27, 3-28, 2*).

5. Une nouvelle unité est centrée sur l'aveuglement des Égyptiens et l'endurcissement du cœur de Pharaon. Loin de prouver la partialité et la colère du Dieu de l'ancienne alliance, cette condamnation démontre au contraire qu'il n'y a qu'un seul et même Verbe de Dieu, qui, depuis l'origine, aveugle ceux qui ne croient pas en lui. La première réfutation, qui porte sur l'aveuglement des Égyptiens, est centrée sur une citation tirée de la deuxième épître aux Corinthiens (*II Cor.* 2, 15-16 en IV, 28, 3). Elle est suivie d'une objection qui introduit l'argumentation consacrée à l'endurcissement de Pharaon : celle-ci gravite autour d'une parole du Seigneur qui explique le sens de cet aveuglement (*Matth.* 13, 10-16). Cette parole est explicitement alléguée au début de IV, 29, 1 et revient en IV, 29, 2 (lignes 36-38) sous forme d'allusion inclusive (*28, 3-29, 2*).

6. Dans une quatrième unité, Irénée aborde les questions soulevées par les gnostiques à propos de l'acquisition des objets précieux reçus des Égyptiens lors de l'Exode. Loin de prouver l'injustice du Dieu de l'ancienne alliance, cet événement illustre les « économies » du même et unique Fils de Dieu et préfigure la vie de l'Église. L'argumentation est construite selon le procédé cyclique cher à Irénée : celui-ci commence par affirmer la portée figurative de l'événement (30, 1), démontre ensuite que cette acquisition n'était pas injuste (30, 2-3a) et revient enfin à son caractère figuratif rendu possible par sa justice même (30, 3b-30, 4). L'ensemble est compris dans une inclusion : la même parole du Seigneur sur le mammon d'iniquité (*Lc* 16, 9 en IV, 30, 1) revient au début (30, 1) et à la fin de l'argumentation (30, 3), où elle est accompagnée de plusieurs autres paroles du Seigneur familières à Irénée (*Matth.* 25, 35-36 ; 6, 3) (*30, 1-4*).

7. Dans un dernier spécimen d'exégèse, qui traite de l'union de Lot avec ses filles, Irénée commence par renouer, par une sorte de procédé cyclique, avec le premier spécimen, consacré aux actes des anciens blâmés par l'Écriture (31, 1 lignes 1-9, reprise de 27, 1, lignes 1-7). Après ce bref rappel, Irénée expose la portée figurative de l'union de Lot avec ses filles (31, 1-2), puis de l'épisode de l'épouse de Lot transformée en statue de sel (31, 3). Nous relevons à nouveau deux paroles du Seigneur, centrales dans cette argumentation : *Matth.* 11, 19 en IV, 31, 2 et *Matth.* 5, 13 en IV, 31, 3 (*31, 1-3*).

8. Suit alors une conclusion générale qui clôture l'ensemble de

la section. Elle s'ouvre par une nouvelle mention du « presbytre, disciple des apôtres » (32, 1), qui renvoie, sous forme d'inclusion, à la première mention de l'enseignement de ce même « presbytre », donnée tout au début de la section (27, 1). Puis Irénée reprend les grands traits de l'enseignement de ce presbytre fondé sur les points principaux de la règle de vérité (32, 1, lignes 3-27) ; il relie ensuite l'enseignement de ce presbytre à celui des autres « presbytres qui sont dans l'Église » (32, 1, lignes 27-30, reprise de 26, 2, lignes 43-45) ; enfin, il rattache leur enseignement à celui des apôtres, nous renvoyant ainsi aux exposés donnés dans le Livre III (32, 2, lignes 1-36) et aux développements présentés dans la première et le début de la deuxième partie du Livre IV (*32, 1-2*).

On perçoit donc nettement le fil conducteur de cette section : si les prophéties sont la semence de la prédication apostolique (*22, 2b-25, 3*), c'est dans celle-ci qu'il faut chercher la vraie interprétation des prophéties (*26, 1*). Il faut donc écouter les presbytres de l'Église qui nous conservent la prédication des apôtres (*26, 2-5*). Et ces presbytres nous proposent une exégèse centrée sur l'unicité de Dieu et de son Verbe et respectueuse des économies divines (*27, 1-32, 2*). Une analyse plus détaillée mettra mieux en lumière encore la cohérence interne de ces chapitres.

Art. 1. — *LES ÉCRITURES, PROPHÉTIES DU CHRIST (26, 1)*

Irénée commence cette argumentation nouvelle par une phrase conclusive, qui la relie étroitement à la section précédente[1], consacrée aux préfigurations du Christ semées dans les Écritures par les patriarches et les prophètes. Si le Christ est présent à tous « depuis le commencement », si une « parole concernant le Christ » a été semée dans les Écritures et est moissonnée dans l'Église, alors celui qui lit les Écritures dans la lumière du Nouveau Testament « y trouvera une parole concernant le Christ et une préfiguration de la vocation nouvelle »[2].

Il trouvera le « trésor caché dans le champ » (*Matth.* 13, 44), c'est-à-dire dans le « monde » (*Matth.* 13, 38) : car ce trésor n'est pas destiné à la seule maison d'Israël, bien qu'il soit caché dans les

1. On trouvera un commentaire de ce texte chez A. Orbe, *Parabolas*, I, p. 372-377.

2. L'expression *de Christo sermonem* joue ici le rôle de mot crochet. Elle reprend en effet l'expression similaire du chapitre précédent : « Patriarches et prophètes ont en effet semé la parole concernant le Christ (*sermonem de Christo*), et l'Église a moissonné. » On comprend mieux dès lors la conjonction conclusive du début de ce chapitre. Des préfigurations « semées » dans les Écritures, Irénée passe maintenant à la manière de lire les Écritures et tire les conclusions qui s'imposent.

Écritures ; il viendra un temps où beaucoup le trouveront (cf. *Dan.* 12, 4), lorsque, grâce aux apôtres, le salut donné par la croix du Christ sera prêché dans le monde entier à toutes les nations (*Lc* 24, 47).

Quel est ce trésor ? Le Christ lui-même, mais un Christ signifié dans les Écritures sous des figures et des paraboles qui, pour ce qui est de l'homme[1], ne pouvaient être comprises avant que ces prophéties ne s'accomplissent, c'est-à-dire avant la venue du Seigneur lui-même. Les prophètes l'avaient d'ailleurs annoncé : les paroles seraient obstruées et le livre serait scellé « jusqu'au temps de l'accomplissement », jusqu'aux « derniers jours », où beaucoup « apprendraient » et « comprendraient » (*Dan.* 12, 4.7 et *Jér.* 23, 20)[2]

« Voilà pourquoi, lue par les Juifs à l'époque présente, la Loi ressemble à une fable ». Ils refusent la venue du Fils de Dieu comme homme, qui est l'explication de tout. Pour les chrétiens, au contraire, cette même Loi est le trésor jadis caché dans le champ, mais que la croix du Christ révèle et explique. Car, lue à la lumière du Christ, la Loi éclaire le passé[3] : elle enrichit l'intelligence des hommes qui comprennent désormais le sens des prophéties ; elle montre la sagesse de Dieu et fait connaître les « économies » qui ont préparé l'homme à le recevoir. Mais elle jette aussi une lueur sur l'avenir : elle préfigure le royaume du Christ et son accomplissement par la vue immédiate du Père et l'audition de sa « Parole », celle qui glorifiera au dernier jour ceux qui l'entendront, selon la prédiction de Daniel : « Les sages brilleront comme la splendeur du firmament. » (*Dan.* 12, 3)

« Si donc quelqu'un lit les Écritures de cette manière », conclut Irénée, « il sera le disciple parfait, ' semblable au maître de maison qui extrait de son trésor du neuf et de l'ancien ' (*Matth.* 13, 52). »[4]

---

1. A. Orbe, *Parabolas*, I, p. 22, note 81, comprend l'expression *hoc quod secundum hominem est* de l'humanité du Seigneur. Il allègue à l'appui de cette interprétation le passage parallèle en V, 21, 2 (lignes 69-73). Mais manifestement, d'après le contexte de ce passage qui oppose le Christ au reste de l'humanité, l'expression désigne « les hommes » et non l'humanité du Seigneur. Nous la comprenons dans ce sens ici aussi.

2. Ces citations s'appellent l'une l'autre par association de thèmes : la « connaissance » des paroles scellées dans le livre (*Dan.* 12, 4.7) sera donnée dans les derniers jours où tous « comprendront » (*Jér.* 23, 20). Ce thème de la connaissance donnée par la Passion du Christ avait déjà été signalé en IV, 20, 2 à partir de deux textes de l'Apocalypse (*Apoc.* 3, 7 et 5, 3).

3. D'après le contexte, c'est en effet la Loi qui enrichit l'intelligence de l'homme, montre la sagesse de Dieu et fait connaître ses « économies », et non pas la « vue du Crucifié » comme le pense A. Orbe, *Parabolas*, I, p. 376.

4. Irénée a déjà cité ce passage de *Matth.* 13, 52 en IV, 9, 1. Il l'appliquait alors au Christ, qui a tiré de son trésor la Loi de servitude et la grâce de l'Évangile. Il l'applique ici au disciple spirituel qui trouve dans la Loi l'intelligence des prophéties et la connaissance anticipée de la venue du Christ. Ce changement de point de vue marque la progression de l'argumentation développée dans le Livre IV : parti de l'économie du salut qui se déroule

Car, en définitive, cette manière de lire les Écritures remonte au Seigneur en personne, qui a expliqué aux disciples les prophéties qui le concernaient et leur a ordonné de répandre cette prédication « dans le monde entier ».

Voici donc clairement affirmé le seul point de départ possible de toute exégèse correcte des Écritures : c'est l'enseignement que le Seigneur lui-même a donné à ses disciples après sa résurrection d'entre les morts. Fort de cette preuve, Irénée va montrer comment l'enseignement du Seigneur se prolonge jusqu'à nous grâce aux presbytres de l'Église, qui sont les successeurs des apôtres.

Art. 2. — *LIRE LES ÉCRITURES AUPRÈS DES PRESBYTRES QUI SONT DANS L'ÉGLISE* (*26, 2-5*)

« Voilà pourquoi », affirme-t-il, « il faut écouter les presbytres qui sont dans l'Église », afin d'apprendre d'eux la véritable interprétation des Écritures. Et qui sont ces presbytres ? Les évêques qui se succèdent à la tête des Églises locales depuis les apôtres[1]. Car, explique Irénée, eux seuls ont reçu, avec la succession dans l'épiscopat, le sûr charisme de la vérité[2], « selon le bon plaisir du Père » (*Matth.* 11, 26) ; eux seuls sont, par le fait même, garants d'une interprétation correcte des Écritures.

---

objectivement dans l'histoire, Irénée en arrive à l'interprétation correcte de cette économie dans la lecture des Écritures. Par ailleurs, l'allusion au « disciple parfait » annonce déjà la section consacrée à la manière dont le « disciple spirituel » interprète les Écritures (IV, 33, 1-15).

1. Une fois encore, Irénée se réfère explicitement à une démonstration antérieure (ligne 15), les chapitres 2, 2 et 3, 1 du Livre III. Il apparaît d'après ces textes que les presbytres sont les évêques des différentes Églises locales qui conservent, à ce titre, la tradition des apôtres. Sur la bibliographie récente concernant le passage de III, 3, 1-3 et l'interprétation nouvelle proposée par A. Rousseau, cf. *SC* 210, p. 223, note 1 de la p. 33.

2. Certains auteurs pensent que l'expression *charisma veritatis certum* désigne un charisme spécifique attaché à la fonction épiscopale. C'est le cas de E. Michiels, *L'origine de l'épiscopat*, p. 408 ; G. Dix, *Le ministère de l'Église ancienne, des années 90 à 140*, p. 145 ; J. Colson, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*, p. 274. D'autres estiment que ce charisme est confié à toute l'Église et consiste dans l'intégrité de la vérité : K. Müller, « Das charisma veritatis und die Episkopat bei Irenäus », p. 219 ; D. Van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien*, p. 186 s. ; H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht*, p. 188 ; E. Molland, « Le développement de l'idée de succession apostolique », p. 29 ; A. Benoît, « L'apostolicité au IIe siècle », p. 182. Enfin, L. Ligier, « Le charisma veritatis certum des évêques », p. 217-268 et N. Brox, « Charisma veritatis certum », p. 327-331 proposent une sorte de synthèse, le premier en parlant d'un charisme ecclésial spécifique et le second d'un « mandat authentique » effectué par l'Esprit.

Quant à tous les autres, qui se séparent de la succession originelle[1] quelle que soit la manière dont ils tiennent leurs rassemblements illégitimes[2], il faut les tenir pour suspects : loin d'être guidés par la vérité, ils agissent soit par égarement d'esprit, comme les hérétiques qui se sont totalement séparés de l'Église ; soit par orgueil et suffisance, comme les schismatiques qui, tout en étant dans l'Église, la divisent de l'intérieur ; soit par appât du lucre et vaine gloire, comme les hypocrites qui sont séparés de cœur sous des apparences de concorde[3]. En se séparant, d'une façon ou d'une autre, de la

---

On le constate, c'est la question d'un charisme « fonctionnel » qui est au centre du débat. Mais à considérer la question sous cet angle, ne risque-t-on pas de prêter à Irénée une problématique qui lui est étrangère? D'après le contexte, il nous semble que le charisme de la vérité s'identifie ici tout simplement avec la doctrine des apôtres, « reçue » par les évêques « avec la succession dans l'épiscopat » (IV, 26, 2, lignes 45-46). L'origine apostolique de cette doctrine explique aussi la sûreté du charisme reçu, qui semble bien être « une opération de l'Esprit » comme les autres charismes de l'Église (III, 24, 1). Mais on ne peut, semble-t-il, parler d'un charisme « fonctionnel ». En effet, les évêques doivent encore « garder » (*custodiunt* IV, 26, 4, ligne 83) « la succession des apôtres » qu'ils ont « reçue » (*acceperunt* IV, 26, 2, ligne 47). Ils peuvent donc perdre cette succession et le charisme de la vérité qui y est attaché, par une parole corrompue et une conduite répréhensible (IV, 26, 4, lignes 81-86 et IV, 26, 5, lignes 118-122). Il ne s'agit donc pas d'un charisme « fonctionnel » au sens où nous l'entendons aujourd'hui.

1. D. Van den Eynde, *Les Normes de l'Enseignement chrétien*, p. 171-175, montre de façon convaincante, en analysant les termes correspondants de la version arménienne, que l'expression *principalis successio* traduit le grec ἡ ἀρχαία διαδοχή*. Il s'agit de la « succession primitive, originelle », c'est-à-dire apostolique, de l'Église.

2. Avec A. Rousseau, *SC* 210, p. 226, nous adoptons la leçon παρασυνάγοντας*, suggérée par l'arménien et confirmée par le passage parallèle de III, 3, 2. En III, 4, 2, Irénée oppose de même à l'unique Église apostolique les multiples sectes hérétiques, chez lesquelles il n'y a « ni groupement ni enseignement dûment institués ». Sur ce dernier passage, voir *SC* 210, p. 242-244.

3. En III, 3, 2, Irénée avait déjà évoqué « tous ceux qui, de quelque manière que ce soit, ou par infatuation (*sibiplacentia*), ou par vaine gloire (*vana gloria*), ou par aveuglement et erreur doctrinale (*sententia mala*), constituent des groupements illégitimes ». Ce sont là déjà, quoique présentés dans un ordre différent, les trois groupes distingués en IV, 26, 2. Les hérétiques constituent naturellement le groupe le plus en vue, car c'est à eux que se trouve affronté Irénée : ce sont, va-t-il dire, ceux qui « apportent à l'autel de Dieu un feu étranger, c'est-à-dire des doctrines étrangères » (IV, 26, 2). Irénée les passera en revue en IV, 33, 2-5 et en V, 1, 2-2, 2. Les schismatiques constituent, eux aussi, un groupe bien caractérisé : ce sont, va dire Irénée, ceux qui « excitent les autres contre l'Église » et qui « déchirent et mettent en pièces l'unité de l'Église » (IV, 26, 2). Irénée en reparlera en IV, 33, 7. Quant au troisième groupe, celui des « hypocrites », il est moins nettement délimité. On doit sûrement y ranger ceux qui abusent de leur rang de presbytre pour opprimer les autres et faire le mal en secret (IV, 26, 3). Mais on doit y ranger aussi, semble-t-il, les pseudo-prophètes dont Irénée parlera en IV, 33, 6, et sans doute aussi les faux frères dont il a été question en III, 11, 9, bref, tous ceux qui jouent un double jeu, à la façon des acteurs de théâtre (II, 14, 1). Cf. D. Van den Eynde, *Les Normes de l'Enseignement chrétien*, p. 181-187.

succession originelle, tous ceux-là se séparent de la vérité et s'égarent loin de celle-ci : il faut s'en garder pour ne pas subir le même sort qu'eux.

Car les hérétiques qui, comme Nadab et Abiud, apportent à l'autel un « feu étranger », c'est-à-dire des doctrines étrangères, seront consumés au dernier jour par le feu du ciel (*Lév.* 10, 1-2). Ceux qui comme Coré, Dathan et Abiron, « se dressent contre la vérité » et fomentent des troubles contre l'Église seront engloutis dans les enfers (*Nombr.* 16, 33). Ceux qui, comme Jéroboam, provoquent des schismes dans l'Église « seront balayés comme l'ordure » (*I Rois* 11, 10-16). Quant à tous ceux qui « passent pour des presbytres » parce qu'ils ont reçu la « première place », mais qui s'enflent d'orgueil, outragent les autres et, comme les vieillards du récit de Daniel, sont corrompus par la passion et font le mal en cachette en disant : « Nul ne nous voit » (*Dan.* 13, 20)[1], ils seront jugés par le Verbe « non selon l'opinion mais en fonction du cœur » (*I Sam.* 16, 7). A eux s'adressera la condamnation prononcée par Daniel (cf. *Dan.* 13, 56.52-53) et reprise par le Seigneur à propos du mauvais serviteur : il les retranchera et leur assignera leur part avec les incrédules (*Matth.* 24, 48-51)[2].

Contrairement à ces faux docteurs à l'esprit dévoyé et au cœur orgueilleux ou corrompu, les vrais presbytres de l'Église présentent, avec le rang presbytéral, à la fois la sûreté de la doctrine et la pureté de la conduite. Dans la pensée d'Irénée en effet, pour être vrai presbytre de l'Église, il faut ressembler à Moïse (cf. *Nombr.* 16, 15) et à Samuel (cf. *I Sam.* 12, 2-4), qui ne tirèrent de leur commandement ni avantage ni orgueil. Il faut aussi, comme Paul, ne pas frelater la parole de Dieu, mais la prêcher dans toute sa pureté, telle qu'elle vient de Dieu (*II Cor.* 2, 17), sans faire de tort à personne, sans corrompre personne, sans tromper personne (*II Cor.* 7, 2).

De tels presbytres, qui allient en leur personne la « bonne conscience » et la vérité de la doctrine, ne se rencontrent que dans l'Église[3], parce que seule l'Église « nourrit » ses presbytres du don de l'Esprit que Dieu prévoit pour elle depuis toujours. Car il a promis par la bouche d'Isaïe de lui donner des guides et des évêques paisibles

---

1. Cette référence à *Dan.* 13, 20 livre l'arrière-fond biblique de IV, 26, 3. Irénée applique le récit des deux vieillards (πρεσβύτεροι *Dan.* 13, 5) chargés de gouverner le peuple aux presbytres (πρεσβύτεροι*) qui se servent de leur première place pour commettre le mal en cachette. Cf. A. Orbe, *Parabolas*, II, p. 444-446.

2. Irénée citera une fois encore ce passage scripturaire en IV, 37, 3, mais en suivant la leçon de certains manuscrits : μετὰ τῶν ὑποκριτῶν. Remarquons qu'Irénée rapproche à nouveau une parole du prophète (*Dan.* 13, 56) de celle du Seigneur (*Matth.* 24, 48-51). Il reste donc fidèle à son but fondamental : prouver par les paroles du Christ l'unité des deux Testaments.

3. L'expression *bona conscientia* introduit (ligne 87) et conclut (lignes 103-104) les exemples de Moïse, de Samuel et de Paul. Elle établit le contraste entre les vrais presbytres et « ceux qui passent pour tels ».

et justes (*Is.* 60, 17). Et le Seigneur a repris cette promesse à son compte lorsqu'il parlait des « intendants bons et sages qu'il mettrait à la tête de sa famille » (*Matth.* 24, 45-46). A son tour, Paul montre que cette promesse s'est réalisée dans l'Église : c'est en elle que Dieu a établi « premièrement les apôtres, deuxièmement les prophètes, troisièmement les docteurs » (*I Cor.* 12, 28) ; c'est en elle qu'il a déposé ses charismes (cf. *I Cor.* 12, 4).

Le disciple qui veut être parfait se mettra donc à l'école de tels presbytres, et il recevra d'eux la doctrine qui remonte aux apôtres. Irénée la résume en quelques phrases : « Ces hommes-là garderont notre foi au seul Dieu qui a créé toutes choses ; ils feront croître notre amour pour le Fils de Dieu qui a accompli pour nous de si grandes ' économies ' ; enfin ils nous expliqueront les Écritures en toute sûreté, sans blasphémer Dieu, sans outrager les patriarches, sans mépriser les prophètes. » En un mot, ils interpréteront les Écritures à la lumière de la règle de vérité, selon le charisme qu'ils ont reçu, et ils déjoueront toutes les interprétations erronées des hérétiques.

C'est ce qu'Irénée va prouver, en s'appuyant sur le témoignage d'un de ces presbytres qu'il a personnellement connu et qui interprétait correctement certains passages de l'Ancien Testament mal compris par les hérétiques.

Art. 3. — *EXÉGÈSE D'UN PRESBYTRE : LES FAUTES DES ANCIENS (27, 1-2)*

C'est en effet au nom de la règle de vérité que ce presbytre, qui avait vu les apôtres et tenait d'eux son exégèse, corrigeait l'interprétation erronée des Marcionites à propos des fautes des anciens qui furent blâmées par l'Écriture. Loin de prouver l'existence de deux Dieux, elles prouvent au contraire l'unicité de Dieu qui, dans l'une et l'autre alliance, « flétrit d'un juste blâme les actes non conformes à son bon plaisir ».

Ce fut le cas de David. Tant qu'il agissait « sur le conseil de l'Esprit », qu'il ne tirait pas vengeance de Saül et qu'il enseignait la sagesse aux nations, il était agréable à Dieu[1]. Mais lorsque,

1. Irénée suit pas à pas l'histoire de David : la jalousie de Saül à son égard et les persécutions qui s'ensuivent (*I Sam.* 18, 6-28) ; la fuite de David (*I Sam.* 19, 10) ; sa grandeur d'âme lorsqu'il épargne Saül tombé entre ses mains (*I Sam.* 24 et 26) ; les psaumes composés par lui. Mais ces actes sont relus à la lumière des béatitudes implicitement citées sous les mots : « lorsqu'il était persécuté pour la justice » (cf. *Matth.* 5, 10 en IV, 27, 1, lignes 8-9). C'est une pointe polémique anti-marcionite qui, une nouvelle fois, montre l'unité des deux Testaments.

« poussé par la passion », il s'éprit de Bethsabée et s'unit à elle (*II Sam.* 11, 27), il déplut à Dieu, qui lui reprocha son action par la voix de Nathan (*II Sam.* 12, 1-7). Pourquoi ce reproche ? Non pour le condamner, comme si Dieu était à jamais « irrité » contre lui. Mais plutôt pour qu'il « se juge et se condamne lui-même » et « obtienne miséricorde et pardon de la part du Christ »[1]. Et David, touché de repentir, chanta le Psaume de la confession, attendant la venue du Seigneur qui lave et purifie (cf. *Ps.* 50, 4.9) l'homme tombé sous le pouvoir du péché[2].

Salomon, lui aussi, plaisait à Dieu tant qu'il jugeait avec justice (*I Rois* 3, 16-28), demandait la sagesse (*I Rois* 3, 9-12), construisait la figure du vrai Temple (*I Rois* 6), annonçait les réalités de la nouvelle alliance et expliquait la sagesse de Dieu répandue dans la création (*I Rois* 5, 13). Tous les rois de la terre (*I Rois* 5, 14) et la reine du midi (*I Rois* 10, 1-10) venaient à lui pour apprendre la sagesse que Dieu lui avait départie, car, tant qu'il « coopérait aux ' économies ' de Dieu », il était glorifié. Mais lorsqu'il s'éprit de femmes étrangères qui détournèrent son cœur de Dieu, lorsqu'il « fit le mal devant le Seigneur » (*I Rois* 11, 1-9), il fut suffisamment blâmé par l'Écriture « pour qu'aucune chair ne se glorifie devant Dieu » (*I Cor.* 1, 29).

Pourquoi ce reproche suffit-il ? Parce que le Christ « leur a remis leurs péchés comme à nous ». Il est en effet descendu dans les lieux inférieurs de la terre (cf. *Éphés.* 4, 9) pour apporter le salut à tous ceux qui avaient cru en lui et avaient « coopéré à ses ' économies ' ». Nous ne pouvons donc plus leur faire grief de leurs fautes sans supprimer la grâce de Dieu (cf. *Gal.* 2, 21). Comme eux, nous avons aussi péché, car tous les hommes sont privés de la gloire de Dieu (*Rom.* 3, 23), et, comme eux, nous avons été sauvés, non par nous-mêmes, mais par la venue du Seigneur[3].

---

1. La structure du passage est particulièrement claire : Irénée précise, avant et après la longue citation de *II Sam.* 12, 1-7 (lignes 16-19 et 33-41), le sens qu'il découvre à la parabole racontée par Nathan : celui-ci ne fut pas envoyé vers David pour le condamner, mais pour que David obtienne le « pardon du Christ ». La visée polémique est perceptible : loin d'être un Dieu de vindicte et de colère, le Dieu de l'ancienne alliance désire le salut de sa créature.

2. Même contexte baptismal qu'en IV, 20, 12 et IV, 22, 1. David attend le salut donné par le Christ, ce qui prouve l'unité des deux Testaments. Remarquons la mention explicite de l'exhomologèse. Celle-ci était déjà à l'horizon de la pensée, dans un même contexte baptismal, là où Irénée traite des actes préfiguratifs de Rahab (IV, 20, 12, lignes 375-377). Selon H. Holstein, « L'exhomologèse dans l'*Adversus haereses* de saint Irénée », p. 282-288, les passages où Irénée parle de l'exhomologèse témoigneraient d'une pratique de la pénitence dans l'Église du deuxième siècle en Occident. Voir l'exposé de cette question dans H. Koch, « Die Sündenvergebung bei Irenäus », p. 35-46, et les réserves émises par G. Wingren, *Man and the Incarnation*, p. 164, note 61.

3. Cette argumentation est manifestement dirigée contre Marcion. Il affirmait que lors de la descente du Christ aux enfers, les justes, les pa-

Mais alors, pourquoi leurs fautes ont-elles été mises par écrit ? Pour notre instruction à nous (*I Cor.* 10, 11). Elles nous apprennent tout d'abord qu'« il n'y a pour eux et pour nous qu'un seul Dieu, qui n'approuve pas les péchés ». Il est absurde d'opposer le Dieu de l'ancienne alliance, qui a blâmé les fautes des anciens, au Père de notre Seigneur, qui a pardonné nos péchés. De part et d'autre, c'est le même Dieu qui se complaît dans la justice de l'homme et blâme ses fautes, le même Dieu aussi qui les lui pardonne par la venue du Seigneur.

Elles nous apprennent aussi à « ne pas nous enorgueillir », dit le presbytre. Car si les anciens ont encouru de tels reproches pour avoir commis une faute avant que le Fils de Dieu n'ait souffert pour leur salut, que ne risquons-nous pas, nous qui avons bénéficié de sa venue ? Pour eux, la passion du Christ a été la rémission de leur faute ; pour nous le Christ ne meurt plus (*Rom.* 6, 9), mais il reviendra dans la gloire du Père (cf. *Matth.* 16, 27) exiger de ses économes, avec les intérêts, l'argent qu'il leur a confié (cf. *Matth.* 25, 14-30). Et comme, par sa présence, nous avons reçu davantage, il réclamera aussi davantage (*Lc* 12, 48)[1] : si les fautes des anciens ont été seulement blâmées par l'Écriture, nous risquons, nous, d'être exclus du royaume. Voilà pourquoi Paul a dit : « S'il n'a pas épargné les branches naturelles, il pourrait fort bien ne pas t'épargner non plus, toi qui, n'étant qu'un olivier sauvage, as été enté sur l'olivier franc et rendu participant de sa sève » (*Rom.* 11, 21.17)[2]. Il montrait par là l'unicité de Dieu, qui depuis toujours condamne les fautes et a fait consigner par écrit celles des anciens pour que nous nous abstenions du mal. C'est aussi pour cette raison que les Écritures nous ont rapporté les transgressions du peuple.

Art. 4. — *EXÉGÈSE D'UN PRESBYTRE : LES TRANSGRESSIONS DU PEUPLE (27, 3-28, 2)*

Elles furent en effet mises par écrit, elles aussi, pour notre amendement, afin que nous sachions qu'il n'y a qu'un seul Dieu qui réprouve les fautes commises contre lui. Il les punit même plus sévèrement encore depuis la venue de son Fils.

Les transgressions du peuple (27, 3-4).

Comme Paul le dit dans l'épître aux Corinthiens, les Israélites

---

triarches et les prophètes de l'ancienne alliance n'étaient pas accourus vers lui, n'avaient pas cru à son annonce et n'avaient pas été sauvés (I, 27, 3).

1. Irénée a déjà expliqué que le surplus de grâce donné sous la nouvelle alliance comprenait aussi un accroissement de crainte (cf. IV, 16, 5).

2. La même citation (*Rom.* 11, 17) se retrouve en IV, 20, 12 et V, 10, 1.

furent tous baptisés dans la nuée, ils furent tous nourris du même aliment spirituel et du même breuvage spirituel, et pourtant beaucoup déplurent à Dieu et moururent dans le désert ; or c'était là des figures données pour nous apprendre à ne pas tomber dans les convoitises mauvaises, l'idolâtrie et l'impudicité, à ne pas tenter le Christ et à ne pas murmurer contre Dieu, comme ils le firent (cf. *I Cor.* 10, 1-12). L'Apôtre montre assez par là qu'il n'y a qu'un seul et même Dieu qu'offensent les péchés d'aujourd'hui non moins que ceux d'autrefois et qui juge les actes de maintenant non moins sévèrement que ceux de jadis. Ils sont donc fous ceux qui prétendent qu'il existe deux Dieux, l'Auteur du monde et le Père du Christ, l'un qui ne ferait que juger et l'autre qui ne ferait que sauver.

Ils ne rendent pas compte de toute une série de faits qui montrent à quel point la nouvelle alliance se situe dans le prolongement de l'ancienne[1] :

de même que là Dieu n'eut pas pour agréables ceux qui péchèrent, de même parmi nous « il y a beaucoup d'appelés mais peu d'élus » (*Matth.* 22, 14)[2] ;

de même que là les idolâtres et les fornicateurs « perdirent la vie », de même ici ils seront envoyés au feu éternel (cf. *Matth.* 25, 41 et *I Cor.* 6, 9-10) ; et l'on ne peut prétendre que Paul s'adressait aux gens du dehors, car il parlait à des baptisés qui avaient été lavés et sanctifiés au nom du Seigneur (*I Cor.* 6, 11)[3] ;

de même que là ceux qui faisaient le mal et corrompaient les autres furent exclus, de même ici on arrache le membre qui scandalise afin que le corps tout entier ne périsse pas (cf. *Matth.* 18, 8-9)[4], et l'Apôtre ordonne de « ne pas même manger » avec le frère impudique, avare, idolâtre, médisant, ivrogne ou voleur (*I Cor.* 5, 11) et de « ne pas avoir part » avec ceux qui abusent les autres par de vaines paroles (*Éphés.* 5, 6-7) ;

de même que là les autres partagèrent le châtiment des pécheurs parce qu'ils les approuvaient, de même ici « un peu de levain corrompt toute la pâte » (*I Cor.* 5, 6) ;

---

1. Les citations qui suivent s'appellent l'une l'autre par des mots ou des thèmes crochets, selon la méthode habituelle à Irénée. Voir à ce sujet : Annexe III, p. 357.

2. Nous avons rencontré la même citation, dans un contexte similaire, en IV, 15, 2.

3. L'allusion à « ceux du dehors » est tirée, elle aussi, de *I Cor.* 5, 12-13. Quant à la citation de *I Cor.* 6, 11, elle est insérée ici dans un contexte baptismal. Il s'agit en effet d'un commentaire du passage de cette même épître où Paul montre que tous les Israélites « ont été baptisés en Moïse dans la nuée et dans la mer ». Cf. IV, 22, 1 ; IV, 27, 1 ; IV, 37, 4. C'est par le baptême que l'on entre dans l'Église.

4. La parole de *Matth.* 18, 8-9 : « Si ta main ou ton pied sont pour toi une occasion de péché, coupe-les et jette-les loin de toi », est relue ici à la lumière de la théologie paulinienne sur l'Église, Corps du Christ (cf. *I Cor.* 12, 12-30).

de même que là la colère de Dieu descendit sur les injustes, de même ici elle se révélera du haut du ciel contre ceux qui « détiennent la vérité captive de l'injustice » (*Rom.* 1, 18) ;

de même que là la vengeance de Dieu s'appesantit sur les Égyptiens qui lésaient injustement Israël, de même ici Dieu « vengera les élus qui crient vers lui jour et nuit » (*Lc* 18, 7-8), et l'Apôtre lui aussi affirme : « C'est justice pour Dieu que de rendre l'affliction à ceux qui vous affligent... ; ils subiront la peine éternelle de la perdition, par le fait de la face du Seigneur » (*II Thess.* 1, 6-10)[1].

Les trangressions du peuple : conclusion (28, 1-2).

« Ainsi donc, de part et d'autre, c'est le même juste jugement de Dieu ; mais là il s'exerçait en figure (cf. *I Cor.* 10, 11), pour un temps et avec modération, tandis qu'ici il s'exerce en vérité, pour toujours et avec rigueur... » Ils sont donc bien fous ceux qui opposent le Dieu qui a jugé les anciens au Père du Seigneur qui, par miséricorde, a sauvé ceux qui l'ont reçu (cf. *Mc* 5, 19). Ils oublient le jugement réservé à ceux qui ont écouté sa parole sans la mettre en pratique (cf. *Lc* 6, 49). Il eût mieux valu pour eux ne pas être nés (cf. *Matth.* 26, 24), car le sort de Sodome et de Gomorrhe sera moins rigoureux que le leur (cf. *Matth.* 10, 15)[2].

Pourquoi cette rigueur accrue ? Parce que l'accroissement est la marque de la nouvelle alliance. La foi envers Dieu s'est accrue en recevant en supplément le Fils de Dieu, afin que l'homme devînt participant de Dieu. Le soin de la vie morale s'est étendu, parce qu'il sied à des fils de s'abstenir non seulement des actes mauvais, mais même de leur désir. De la même façon la peine et la récompense se sont intensifiées, elles aussi, n'étant plus temporelles, mais éternelles. Car ceux à qui le Seigneur dira : « Allez-vous-en loin de moi, maudits, au feu éternel » (*Matth.* 25, 41), seront condamnés pour toujours. Et ceux à qui il dira : « Venez les bénis de mon Père, recevez l'héritage du royaume qui vous a été préparé » (*Matth.* 25, 34), recevront pour toujours le royaume et progresseront en lui[3]. « Il n'y a en effet qu'un seul et même Dieu Père, et son Verbe est de tout temps présent à l'humanité, quoique par des ' économies ' diverses..., sauvant depuis le commencement ceux qui... aiment Dieu et qui, selon leur époque, suivent son Verbe, et condamnant

1. Cette citation reviendra en IV, 33, 11.

2. Ces trois allusions à des paroles du Seigneur (*Lc* 6, 49 ; *Matth.* 26, 24 et 10, 15) expriment réellement le centre de l'argument en cours ; elles sont des citations clés. La dernière sera reprise pour une démonstration similaire en IV, 36, 3.

3. Sur les passages parallèles et l'unité de composition qu'ils révèlent, cf. Annexe III, p. 358.

ceux qui... oublient Dieu et qui blasphèment et offensent son Verbe ». C'est précisément ce mystère d'aveuglement et de salut qu'Irénée illustre dans les morceaux d'exégèse qui suivent.

Art. 5. — *EXÉGÈSE D'UN PRESBYTRE : AVEUGLEMENT DES ÉGYPTIENS ET ENDURCISSEMENT DE PHARAON (28, 3-29, 2)*

Voici en effet la véritable exégèse de deux nouveaux événements de l'Exode : ils mettent plus précisément en lumière l'unicité du Verbe de Dieu qui, dans l'une et l'autre alliance, apporte l'aveuglement à ceux qui ne croient pas en lui. Il s'agit de l'aveuglement des Égyptiens et de l'endurcissement de Pharaon, que les gnostiques interprètent de façon erronée.

Aveuglement des Égyptiens (28, 3).

Les gnostiques dénoncent en effet la sévérité de ce Dieu qui jadis frappa les Égyptiens et lui opposent la bonté du Seigneur telle qu'elle apparaît dans l'Évangile. Mais cette opposition est factice, rétorque Irénée, car le Seigneur est en réalité bien plus sévère encore, lui qui condamne, non pour un temps, mais pour l'éternité. Irrecevable aussi l'accusation que portent les gnostiques contre la partialité du Dieu de l'ancienne alliance qui, pour pouvoir sauver son peuple, noie les Égyptiens dans la mer. On les réfutera de la même manière : le Seigneur, qu'ils prétendent infiniment bon, a dû se laisser crucifier par les Juifs pour pouvoir sauver les chrétiens. Par le fait même, il condamnait Israël à perdre la vie éternelle et provoquait ainsi, selon la logique de l'objection, la ruine de son peuple, comme le Dieu de l'ancienne alliance causa celle des Égyptiens. Mais alors, le Seigneur n'est plus le Dieu infiniment bon en qui ils prétendent croire.

En réalité, la vérité est ailleurs. Ici encore, la séparation n'est pas à placer en Dieu, mais au cœur de la liberté de l'homme. De part et d'autre, en effet, le même Verbe de Dieu procure le salut à ceux qui croient en lui et condamne ceux qui ne se soumettent pas : « odeur de vie » pour les uns, « odeur de mort » pour les autres (*II Cor.* 2, 15-16). De même qu'autrefois Caleb, fils de Jéphoné, et Jésus, fils de Navé, ainsi que les enfants innocents (*Nombr.* 14, 30-31), purent seuls entrer en terre promise, ainsi reçoivent aujourd'hui la vie « ceux qui aiment Dieu, qui croient en ses promesses

et qui sont ' de petits enfants par la malice ' (*I Cor.* 14, 20). »[1]

Endurcissement de Pharaon (29, 1-2).

Et ceci permet de répondre à cette nouvelle objection soulevée par les gnostiques : « Dieu a endurci le cœur de Pharaon et de ses serviteurs » (cf. *Ex.* 9, 35). On ne peut s'appuyer sur cette parole de Moïse pour opposer le Dieu des prophètes au Seigneur de l'Évangile, car celui-ci a repris à son compte la parole d'Isaïe : « Épaissis le cœur de ce peuple. » (*Is.* 6, 10. *Matth.* 13, 10-16)[2] Il a, lui aussi, apporté l'aveuglement à ceux qui ne croient pas et une illumination de l'intelligence plus pleine et plus grande à ceux qui croient.

Encore faut-il bien comprendre en quel sens Dieu apporte l'aveuglement aux incrédules. Ce n'est pas lui qui en est la cause, comme s'il était un Dieu de ténèbres. Il est, au contraire, toute lumière ; mais ceux qui refusent de croire se rendent incapables de supporter l'éclat de sa gloire, tout comme les yeux malades ne peuvent tolérer l'éclat du soleil[3]. Si donc, « il a aveuglé l'esprit des incrédules de ce siècle » comme l'affirme Paul (*II Cor.* 4, 4)[4], c'est « parce qu'ils ne se sont pas souciés de connaître Dieu » (*Rom.* 1, 28) et « n'ont pas cru à la vérité » (*II Thess.* 2, 11-12). Car Dieu livre à leur propre incrédulité ceux qu'il sait devoir être incrédules, en les abandonnant aux ténèbres qu'ils se sont eux-mêmes choisies. C'est donc le même Verbe qui endurcissait le cœur de Pharaon et opérait l'aveuglement des Israélites, parce qu'il connaissait à l'avance leur manque de foi[5].

Mais au contraire il sauvait ceux qui croyaient en lui, préfigurant dans leur histoire ce qui s'accomplirait le jour où l'Église sortirait

---

1. Une nouvelle fois, une citation de l'Ancien Testament (*Nombr.* 14, 31) entraîne une citation du Nouveau (*I Cor.* 14, 20) et prouve ainsi l'unité des deux alliances : de part et d'autre, seuls « les petits enfants » entrent dans le royaume. Sur le passage parallèle en *Dém.* 96 et l'unité de composition qu'il révèle, cf. Annexe III, p. 359.

2. A dessein, selon la méthode utilisée tout au long de la première partie de ce Livre, Irénée choisit une parole du Seigneur qui reprend celle d'Isaïe (*Is.* 6, 10 en *Matth.* 13, 10-16) et la rapproche de la scène de l'Exode qu'il commente (*Ex.* 9, 35). Il prouve ainsi l'unicité de Dieu, Auteur des deux alliances.

3. L'image de la lumière qui n'est pas elle-même cause de l'aveuglement volontaire de certains est courante chez Irénée, qui insiste par là sur la liberté de la foi : cf. IV, 39, 3 ; V, 13, 2 ; V, 27, 2. On peut aussi rapprocher II, 27, 2 et IV, 6, 5.

4. Irénée répond ici à une question qu'il posait déjà au Livre III à propos de la même citation de *II Cor.* 4, 4. Il annonçait déjà alors qu'il reviendrait sur ce sujet. Sur l'intérêt considérable de cette remarque du point de vue de l'unité de composition de l'œuvre, cf. Annexe III, p. 359-360.

5. On remarquera la répétition, sous forme d'inclusion, de la parole du Seigneur : « Pour que, voyant, ils ne voient pas » (*Matth.* 13, 13) en IV, 29, 1 (ligne 6) et IV, 29, 2 (lignes 37-38).

de la gentilité, comme le prouvent les événements de l'Exode.

Art. 6. — *EXÉGÈSE D'UN PRESBYTRE : LES DÉPOUILLES DES ÉGYPTIENS (30, 1-4)*

Dieu a en effet permis aux Israélites de s'approprier les objets précieux des Égyptiens lors de l'Exode[1]. Ceci ne veut pas dire, comme le prétend Marcion, que le Dieu des Juifs est différent du Seigneur, qui défend à ses disciples de prendre quoi que ce soit pour la route[2]. C'est le même Dieu, qui accomplissait alors une « économie » et préfigurait la situation de l'Église vis-à-vis des biens matériels. Car l'avoir qui appartient présentement à la communauté chrétienne provient, d'une façon ou d'une autre, du « Mammon d'iniquité » (*Lc* 16, 9). N'a-t-il pas été acquis par la cupidité, du temps où nous étions païens, ou reçu des gentils, qui eux-mêmes l'avaient gagné par l'injustice, ou encore acquis après notre conversion grâce à un commerce exercé dans le désir de tirer parti de l'acheteur ou du vendeur ? Il s'agit donc toujours d'un argent possédé au détriment d'autrui, comme furent acquis les objets des Égyptiens.

Et si une « économie » s'accomplissait par l'acquisition de ces objets précieux, c'est parce qu'ils ne furent pas acquis « injustement » comme le prétendent les hérétiques. Car les Égyptiens étaient redevables à Israël, « non seulement de leurs biens, mais de leur vie », puisque le patriarche Joseph les avait sauvés des années de disette qui s'abattirent sur l'Égypte. De plus, les Israélites les avaient servis durant de longues années ; ils avaient accru leur fortune, et les objets précieux reçus lors de leur départ n'étaient qu'un salaire infime en retour de ce long esclavage. Les gnostiques qui crient à l'injustice se condamnent donc eux-mêmes, d'autant plus qu'ils sont, eux aussi, dans une situation analogue vis-à-vis de leurs ancêtres païens. Ne portent-ils pas dans leurs ceintures « de l'or, de l'argent et du cuivre monnayés avec l'inscription et l'effigie de César » ? Et ils prétendent, eux, agir conformément à la justice,

---

1. On trouvera un bref commentaire de ce passage dans G. W. Clarke, « Irenaeus Adversus haereses IV, 30, 1 », p. 95-97 ; G. Wingren, *Man and the Incarnation*, p. 11, insiste sur la conception de la création inhérente au texte, et A. Orbe, *Parabolas*, II, p. 207-220, souligne l'aspect figuratif de l'événement qui trouve son accomplissement dans la parole du Christ : « Faites-vous des amis avec l'argent d'iniquité ». Nous reviendrons sur les caractéristiques de ce passage dans l'Annexe III, p. 351-352.

2. Cette antithèse de Marcion nous est conservée par Tertullien, *Adv. Marc.* II, 20, 1 et IV, 21, 1. En ce qui concerne les autres références, cf. A. Harnack, *Marcion*, Ant. 19, p. 280*, et A. Orbe, *Parabolas*, II, p. 208, note 10.

tout en dénonçant l'injustice du peuple qui partit avec quelques objets d'or et d'argent « non monnayés ». Ils méritent qu'on leur adresse la parole du Seigneur : « Hypocrite, ôte d'abord la poutre de ton œil, et alors, tu verras à ôter la paille de l'œil de ton frère. » (*Matth.* 7, 5) Car enfin, qui a reçu le plus justement ? Le peuple, de la part des Égyptiens qui leur étaient redevables de la vie et de leurs richesses, ou eux-mêmes, de la part des Romains et d'autres nations qui n'ont aucune dette à leur endroit et qui leur procurent même beaucoup d'avantages, comme de maintenir le monde en paix ? Dès lors, ou bien qu'ils cessent de juger le peuple, selon la parole du Seigneur : « Ne jugez pas et vous ne serez pas jugés » (*Matth.* 7, 1-2), ou bien qu'ils renoncent à profiter des biens qui ne leur appartiennent pas et aillent vivre nus dans la montagne, se nourrissant d'herbe comme les bêtes sauvages.

Une fois encore, la vérité est ailleurs. Dieu savait en effet comment l'Église userait des biens matériels. Il s'avait que les chrétiens accompliraient la parole du Christ : « Que celui qui a deux tuniques en donne une à qui n'en a pas... » (*Lc* 3, 11) ; et encore : « J'ai eu faim et vous m'avez donné à manger... » (*Matth.* 25, 35-36) ; et encore : « Quand tu fais l'aumône, que ta main gauche ignore ce que fait ta main droite. » (*Matth.* 6, 3)[1] Il savait que nous ferions le bien avec de l'argent « étranger » et que « nous érigerions de la sorte en nous-mêmes le tabernacle de Dieu, puisque Dieu habite en ceux qui font le bien », selon la parole du Christ : « Faites-vous des amis avec le Mammon de l'iniquité, pour que ceux-ci, lorsque vous serez fugitifs, vous reçoivent dans les tabernacles éternels. » (*Lc* 16, 9)[2] Oui, Dieu savait tout cela à l'avance, et il a voulu le préfigurer en faisant construire le tabernacle du désert, image des chrétiens en qui Dieu habite, avec l'argent pris aux Égyptiens, figure des biens qui seraient partagés dans l'Église. Et ceci n'est encore qu'un aspect d'une « économie » plus large qui concerne l'ensemble de l'Exode. Car la sortie d'Égypte préfigurait la sortie des chrétiens hors de la gentilité, et l'entrée en terre promise annonçait à l'avance l'entrée de l'Église dans son propre héritage, celui du royaume que lui donnera non plus Moïse, mais Jésus, le Fils de Dieu lui-même. Et les plaies d'Égypte figuraient les épreuves qui frapperont la gentilité tout entière lors du combat final précédant l'instauration du royaume.

Si l'on veut donc interpréter correctement les événements de l'Exode, il faudra toujours les situer par rapport à leur accomplis-

1. Ces trois paroles du Seigneur sont des citations clés qui expriment le cœur de l'argument en cours. Irénée a déjà cité *Matth.* 25, 31-36 en IV, 18, 6 et a montré la nécessité du partage des biens en IV, 13, 3.

2. Cette perspective est exactement la même qu'en IV, 18, 6, où Irénée s'appuyait sur un passage de l'Apocalypse (*Apoc.* 21, 3) pour prouver que Dieu habite en ceux qui font le bien comme dans un tabernacle. La même perspective est reprise en V, 35, 2.

sement ecclésial qui, seul, livre la clef d'interprétation correcte des Écritures. A suivre cette méthode d'exégèse, on découvrira le sens exact d'autres récits de l'ancienne alliance qui peuvent être mal compris, comme l'histoire de Lot et de ses filles.

Art. 7. — *EXÉGÈSE D'UN PRESBYTRE : L'UNION DE LOT AVEC SES FILLES (31, 1-3)*

Selon le presbytre, en effet, les actes accomplis par les anciens et que l'Écriture ne blâme pas, nous ne devons pas nous en faire les dénonciateurs, car nous ne sommes pas « au-dessus du Maître » (*Matth.* 10, 24). Nous devons plutôt en chercher la portée figurative, car, lorsqu'un acte était accompli en toute innocence, il était porteur d'une « économie ».

Ce fut le cas de Lot et de ses filles[1]. L'Écriture est formelle sur ce point : Lot ne s'aperçut « ni du coucher ni du lever » de sa fille aînée, « ni du coucher ni du lever » de sa cadette (*Gen.* 19, 33.35). Il était donc parfaitement « ignorant » lorsqu'il s'unit à elles. Et ses filles aussi agirent en toute innocence. Elles s'imaginaient naïvement « qu'elles étaient restées seules avec leur père pour la conservation du genre humain », si bien qu'elles étaient tout à fait « excusables ». Voilà pourquoi leurs paroles et leurs actes pouvaient constituer une « économie ». Quelle était donc la portée figurative de la parole qu'adressait l'aînée à la cadette : « Il n'y a personne d'autre sur la terre que notre père pour venir vers nous » (*Gen.* 19, 31) ? Cette parole désignait le seul Père qui pouvait rendre mères « l'aînée et la cadette des deux assemblées », c'est-à-dire le Verbe de Dieu lui-même. Moïse l'a prouvé, lorsqu'il a dit de lui : « Celui-ci n'est-il pas ton Père qui t'a acquis, t'a fait et t'a créé ? » (*Deut.* 32, 6)[2] Et que préfigurait cette autre parole : « Viens, faisons boire du vin à notre père, et dormons avec lui et suscitons de notre père une postérité » (*Gen.* 19, 32) ? Elle annonçait ce temps où le Verbe de Dieu se régalerait avec les hommes et boirait du vin sur la terre, selon ses propres paroles : « Le Fils de l'homme est venu mangeant et buvant » (*Matth.* 11, 19). Elle annonçait aussi sa mort même, par laquelle il s'est endormi, en s'unissant à nous dans une communion de vie qui a fait la douceur de son sommeil, selon la parole de Jérémie : « Et mon sommeil m'a été doux » (*Jér.* 31, 26). Car le Verbe de Dieu « a répandu dans le genre humain la semence vitale, c'est-à-dire l'Esprit de la rémission des péchés

1. F. Loofs, *Theophilus*, p. 103-106, avait déjà proposé une exégèse de ce passage que nous présentons dans l'Annexe III, p. 344-345.

2. Irénée a déjà cité ce passage en IV, 10, 2, en identifiant de la même manière le Christ au Père du genre humain.

par lequel nous sommes vivifiés ». C'est en effet par « le mélange et l'union » de l'Esprit de Dieu avec la chair que « les deux assemblées ont fructifié, du fait de leur Père, des fils vivants pour le Dieu vivant ». Tout cela était préfiguré par Lot dans son union avec ses filles : la venue du Fils de Dieu sur terre, homme parmi les hommes, mangeant et buvant avec eux, communiant avec nous jusque dans le sommeil de la mort pour procurer aux Juifs et aux gentils la rémission des péchés et faire naître en eux la vie de l'Esprit.

Mais Lot et ses filles n'étaient pas seuls à préfigurer l'Église. L'épouse « abandonnée », devenue « statue de sel » (*Gen.* 19, 26) au lieu de chair corruptible et demeurant pour toujours, tout en étant livrée aux phénomènes naturels et en montrant ainsi en elle-même les vicissitudes naturelles à l'homme, était, elle aussi, une annonce anticipée de l'Église[1]. Car celle-ci est « le sel de la terre » (*Matth.* 5, 13) ; elle est « abandonnée » comme une étrangère dans « ce monde »[2] ; elle est soumise aux persécutions et, bien que des membres lui soient continuellement arrachés, elle n'en demeure pas moins « inentamée », soutenant la foi de ses fils et les envoyant au-devant d'elle vers le Père[3].

Art. 8. — *CONCLUSION DE L'EXÉGÈSE DU PRESBYTRE : UNITÉ DES DEUX TESTAMENTS* (*32, 1-2*)

« C'est de cette manière que le presbytre, disciple des apôtres, discourait sur les deux Testaments, montrant qu'ils proviennent d'un seul et même Dieu. » Celui qui nie ce fondement de la foi tombera nécessairement « dans une foule d'absurdités et de contradictions dont il ne pourra se justifier, ni au regard de la vraisemblance, ni au regard de la vérité ».

En revanche, affirme Irénée, « si quelqu'un s'attache fortement au seul Dieu qui a fait toutes choses par son Verbe », selon l'enseignement de Moïse (*Gen.* 1, 3), de l'Évangile (*Jn* 1, 3) et de l'apôtre Paul (*Éphés.* 4, 5-6)[4], « tout d'abord celui-là sera ' attaché à la

1. Irénée reviendra en IV, 33, 9 sur le symbole de l'épouse de Lot transformée en statue de sel. Voir le commentaire de A. Orbe, « Ecclesia sal terrae segun san Ireneo », p. 219-240.

2. On rapprochera ce passage de IV, 21, 3, où Irénée explique que les douze colonnes de l'Église ont été engendrées « en terre étrangère », c'est-à-dire « dans la région de ce monde » (lignes 54-56. Cf. IV, 31, 3, ligne 68).

3. Sur ce privilège des martyrs d'être envoyés par l'Église *au-devant d'elle* vers le Père, voir *SC* 210, p. 320-322. Dans cette note du Livre III, A. Rousseau corrige avec raison la traduction donnée par lui en IV, 31, 3 et IV, 33, 9.

4. Une fois encore, Irénée rapproche une parole de Moïse (*Gen.* 1, 3) de l'Évangile (*Jn* 1, 3) et de l'apôtre Paul (*Éphés.* 4, 5-6) pour montrer la continuité des deux alliances. Le même procédé était déjà utilisé au chapitre 20, 2, où est alléguée, dans le même but, la même citation d'*Éphés.* 4, 6.

tête, par laquelle le corps tout entier est coordonné et uni ...' (*Éphés.* 4, 16) ; ensuite, toute parole des Écritures aura pour lui une signification pleinement assurée[1], pourvu qu'il lise ces mêmes Écritures d'une manière attentive auprès des presbytres qui sont dans l'Église, puisque c'est auprès d'eux que se trouve la doctrine des apôtres ».

Or les apôtres ont précisément enseigné qu'il n'y a qu'un seul Dieu qui a dispensé les deux Testaments pour le profit des hommes : Irénée l'a démontré, à partir des paroles même des apôtres, dans le Livre III[2]. De même, dans ce quatrième Livre, il a démontré la double signification, pédagogique et prophétique, de l'Ancien Testament : d'une part, il apprit aux Israélites à servir Dieu, et cela en vue de leur propre avantage ; d'autre part, il offrit « une figure des choses célestes », « une image anticipée des réalités de l'Église » et « une prophétie sur l'avenir », pour que l'homme s'affermît dans la foi et apprît que Dieu sait par avance toutes choses.

Le disciple qui reçoit des presbytres la doctrine des apôtres interprétera donc les Écritures de cette manière, en restant fidèle à la vérité reçue : la foi en un seul Dieu, en un seul Fils et en un seul Esprit, source des prophéties : il sera vraiment le disciple « spirituel » dont parle l'Apôtre.

---

1. *Post deinde et omnis sermo ei constabit.* C'est à cette leçon du latin que, en fin de compte, nous croyons devoir nous rallier, plutôt qu'à celle de l'arménien (*eius* au lieu de *ei*). C'est en effet l'Écriture qui domine l'horizon de la pensée : depuis le chapitre 27, il n'a été question que de paroles scripturaires dont l'interprétation est susceptible de faire problème. Nous restituons donc : ἔπειτα πᾶς λόγος αὐτῷ συστήσεται*, et nous traduisons : « ensuite, toute parole (des Écritures) aura pour lui consistance (fermeté, solidité...) » Ce que l'ensemble du contexte invite à comprendre de la façon suivante : pour le disciple des presbytres, toute parole des Écritures, lors même qu'elle serait malaisée à interpréter, aura une signification pleinement assurée.

2. Rappelons que le Livre III prouve l'unicité de Dieu et l'unité du Christ à partir des paroles des apôtres (III, 11, 9 ; IV, Pr. 3). Irénée y avait déjà insisté sur l'harmonie des deux Testaments, promettant un exposé sur ce sujet (III, 12, 11-12).

SECTION IV

UNE LECTURE ECCLÉSIALE DES ÉCRITURES : EXÉGÈSE DU DISCIPLE SPIRITUEL (*33, 1-15*)

De l'enseignement donné par le Seigneur aux apôtres et recueilli par les presbytres de l'Église, Irénée passe en effet à l'attitude de celui qui s'est mis à leur école : le disciple spirituel. A son tour, celui-ci interprète correctement les Écritures à la lumière de la règle de vérité, réfutant tous les hérétiques et proposant une exégèse harmonieuse des prophéties. Tel est l'objet de cette quatrième section, tout entière centrée sur la parole que Paul prononce à l'adresse du disciple vraiment « spirituel » : « Il juge tous les hommes et n'est lui-même jugé par personne » (*I Cor.* 2, 15). Ce verset scripturaire apparaît en effet au début de la section (33, 1), la coupe en son milieu (33, 7) et est répété, sous forme d'inclusion, à la fin (33, 15). Il divise ainsi la section en trois unités distinctes.

1. Tout d'abord, le disciple spirituel « juge tous les hommes ». Il juge les gentils et les Juifs (33, 1), les disciples de Marcion (33, 2), ceux de Valentin et tous les autres gnostiques (33, 3), les Ébionites (33, 4), les Docètes (33, 5), les faux prophètes (33, 6), les schismatiques (33, 7a). Cette longue énumération est rythmée par la reprise de l'expression paulinienne : « il juge... », qui introduit chaque nouveau groupe de ceux qui sont dans l'erreur (*33, 1-7a*).

2. Quant au disciple spirituel lui-même, « il n'est jugé par personne ». Il garde en effet la « gnose vraie », qui n'est autre que la vie dans l'Église et qui trouve son expression achevée dans le martyre. Cette deuxième unité est centrée sur la règle de vérité qui est le critère dernier de l'interprétation des Écritures (*33, 7b-9*).

3. Grâce à elle, le disciple spirituel interprète correctement les prophéties, en montrant l'unité de l'« économie » du Christ dans la diversité de ses étapes. Ce troisième développement est compris dans une sorte d'inclusion : au début (33, 10, lignes 185-189) et à la fin (33, 15, lignes 325-330), Irénée insiste sur l'unité de

l'« économie » du Christ dans la diversité des traits particuliers qui la constituent. Il clôture la section par une reprise de la règle de vérité qui constituait toute l'armature de l'argumentation (*33, 10-15*).

On le voit, il s'agit toujours de montrer quelle est la véritable lecture ecclésiale de l'Écriture, par opposition aux aberrations de tous ceux qui sont en dehors de l'Église, c'est-à-dire en dehors de la vérité. Car seul le disciple qui s'est mis à l'école des presbytres de l'Église est vraiment le disciple « spirituel » dont parle Paul.

Art. 1. — *LE DISCIPLE SPIRITUEL JUGE TOUS LES HOMMES (33, 1-7a)*

« Un tel disciple, vraiment ' spirituel ' — pour avoir reçu l'Esprit de Dieu qui fut depuis le commencement avec les hommes dans toutes les ' économies ' de Dieu, prédisant l'avenir, montrant le présent et racontant le passé —, ' juge tous les hommes et n'est lui-même jugé par personne ' (*I Cor.* 2, 15) », affirme Irénée[1].

« Il juge les gentils », parce qu'ils ne servent pas le seul Dieu Créateur et s'adonnent au culte de la créature (*Rom.* 1, 25-28). Ils méprisent ainsi la première vérité de la foi : le service du Dieu unique[2].

« Il juge aussi les Juifs », qui ont méconnu le deuxième article de la règle de vérité. En effet, ils n'ont pas reçu le « Verbe de liberté » et ont prétendu rester sous la coupe de la Loi, alors qu'ils en étaient affranchis[3]. Ils n'ont pas voulu comprendre que les prophètes avaient annoncé deux venues du Christ : la première, lors de laquelle il fut un homme couvert de plaies (cf. *Is.* 53, 3), assis sur le petit d'une ânesse (cf. *Zach.* 9, 9), rejeté par les bâtisseurs (cf. *Ps.* 117, 22), mené comme un agneau à l'égorgement (cf. *Is.* 53, 7), détruisant Amalec (cf. *Ex.* 17, 11), rassemblant les enfants dispersés (cf. *Is.* 11, 12), se souvenant de ses morts et descendant vers eux pour les sauver (*Ps.* - *Jér.*) ; et la deuxième, lors de laquelle il viendra sur les nuées (cf. *Dan.* 7, 13), jugera les hommes (cf. *Mal.* 4, 1 ;

1. Déjà en IV, 26, 1, Irénée avait montré que, lue par les chrétiens, la Loi éclaire le passé, le présent et l'avenir. Cf. III, 21, 4.

2. Irénée commence par réfuter les gentils parce qu'à travers eux il atteint ceux qui nient le premier point de la règle de vérité : la foi en un seul Dieu Créateur (cf. V, 8, 3). Ils sont responsables de leur refus, parce qu'ils pouvaient connaître l'existence du seul Dieu Créateur par le spectacle de la création. Cf. II, 9, 1 ; II, 27, 2 ; IV, 6, 6...

3. Irénée reproche d'abord aux Juifs d'avoir rejeté le Verbe de Dieu, que la Loi les préparait pourtant à recevoir. Cela, par fidélité à leurs « traditions humaines ». Même reproche en IV, 2, 6 ; IV, 7, 1 ; IV, 12, 4 ; IV, 18, 4.

Is. 11, 4), rassemblera les justes dans son royaume et condamnera les impies au feu éternel (cf. *Matth.* 3, 12)[1].

« Il juge aussi la doctrine de Marcion. » Celui-ci contredit, lui aussi, les points principaux de la foi : il pose deux Dieux, l'un juste et l'autre bon, et affirme que le Christ n'était pas issu du Créateur et n'était pas vraiment homme. Mais comment est-il bon, le Dieu à qui la justice fait défaut ? Comment le Christ a-t-il pu dire que le pain de la création était son corps et nous a-t-il remis nos fautes, s'il ne venait pas de la part du Créateur ? Comment s'est-il déclaré Fils de l'homme et a-t-il été crucifié, s'il avait seulement une apparence de chair[2] ?

« Il juge aussi tous les disciples de Valentin », et pour les mêmes raisons. Sans doute « confessent »-ils des lèvres qu'il n'y a qu'un seul Dieu, Père de toutes choses, et un seul Jésus-Christ, Fils de Dieu[3], mais, en réalité, ils disent que le Créateur est issu d'une déchéance et ils divisent le Seigneur en plusieurs entités distinctes. Ils seront jugés par le Seigneur pour avoir caché une chose en leur cœur et en avoir proféré une autre des lèvres (*Iliade* 9, 312-313)[4].

« Il juge aussi tous les Gnostiques aux opinions fausses, en montrant qu'ils sont les disciples de Simon le Magicien »[5].

« Il juge aussi les Ébionites. » Ils refusent d'admettre que Jésus-Christ soit vraiment Dieu. Mais alors, comment l'homme sera-t-il sauvé et recevra-t-il l'adoption ? Comment le Seigneur était-il plus que Jonas et Salomon (cf. *Matth.* 12, 41-42) ? Comment eût-il

---

1. Le deuxième reproche qu'Irénée adresse aux Juifs concerne le sujet même de cette deuxième partie du Livre IV : leur méconnaissance des prophéties et, plus exactement, de l'annonce des « deux venues » du Seigneur. Il s'agit là d'une argumentation tirée de la polémique anti-juive traditionnelle dont on retrouve des échos chez Justin, *Dial.* 14, 8 ; 32, 1-2 ; 49, 2 ; 53, 1-3 ; 86, 1 ; 110, 2 et 120, 4, et Tertullien, *Adv. Iud.* 14, 1-19. Sur l'utilisation des mêmes textes scripturaires par ces trois auteurs et le problème des sources utilisées par Irénée, cf. Annexe I.

2. Ce paragraphe résume les principaux griefs qu'Irénée formule contre les disciples de Marcion à travers tout l'*Adversus haereses* : absurdité de la distinction de deux Dieux, l'un juste et l'autre bon (II, 1, 4-5 ; III, 12, 12 ; III, 25, 3-4) ; absurdité d'un Dieu faisant irruption dans un domaine qui lui serait étranger (V, 2, 1) ; absurdité d'une incarnation purement apparente entraînant l'impossibilité d'une authentique Eucharistie (IV, 18, 1) et d'une vraie rémission de nos péchés (V, 17, 1).

3. L'erreur valentinienne est ici présentée comme une « confession » de foi. (Cf. le sens fort du verbe *confiteri* p. ex. en III, 9, 1 et la *confessio* du martyr en III, 12, 10 ; III, 18, 4-5...) C'est un indice important qui prouve que c'est bien la « règle de vérité » qui guide Irénée dans sa réfutation.

1. Ce sont les reproches courants adressés par Irénée aux Valentiniens : ils « confessent » des lèvres seulement l'unicité de Dieu et l'unité du Christ (cf. III, 15, 2 ; III, 16, 1.6...), mais ils disent le Créateur issu d'une déchéance (I, 17, 2 ; I, 19, 1 ; II, Pr. 1 ; II, 1, 1 ; II, 3, 2 ; II, 9, 2 ; II, 19, 9 ; II, 28, 4 (2 fois) ; III, 5, 1 ; III, 10, 1 ; III, 25, 5 ; IV, 33, 3) et divisent le Christ (III, 9, 3 ; III, 10, 4 ; III, 11, 3 ; III, 12, 2 ; III, 16, 1 ; III, 16, 6...).

5. Sur Simon le magicien, père des hérétiques, cf. I, 23, 1-2 ; I, 27, 4 ; II Pr. 1 ; II, 9, 2.

renversé celui qui était fort contre l'homme (cf. *Matth.* 12, 29), s'il n'avait été supérieur à l'homme vaincu, autrement dit s'il n'était le Fils de Dieu, à la ressemblance de qui l'homme fut fait[1] ?

« Il juge aussi ceux qui introduisent la pure apparence. » Ils nient que Jésus-Christ soit vraiment homme. Dans ce cas, tout ce qu'ils tiennent de lui n'est aussi que « pure apparence » et ils n'ont pas réellement part au salut. Ils ressemblent à « des animaux sans raison », et offrent à la multitude de « pures apparences d'hommes »[2].

« Il juge aussi les faux prophètes qui n'ont pas reçu de Dieu le charisme prophétique et, ... sous l'influence du mauvais esprit, feignent de prophétiser et mentent à la face de Dieu[3]. »

« Il juge aussi les fauteurs de schisme » qui, « vides de l'amour de Dieu », visent leur propre avantage et, « pour les motifs les plus futiles, déchirent le grand et glorieux corps du Christ », c'est-à-dire l'Église[4].

« Il juge enfin tous ceux qui sont en dehors de la vérité, c'est-à-dire qui sont en dehors de l'Église »[5].

Ainsi sont jugés tous ceux qui méprisent le seul et unique Dieu Créateur, l'unique Fils de Dieu fait homme, le charisme prophétique et l'unité de l'Église, autrement dit, tous ceux qui méprisent la règle de vérité. A la diversité de leurs doctrines, Irénée va maintenant opposer la stabilité de la foi du disciple spirituel, fidèle à l'enseignement des apôtres.

---

1. Selon Fitzmeyer, « Ébionites », *DS* IV, 1, p. 32, le mot Ébionite apparaît pour la première fois chez Irénée (*Adv. haer.* I, 26, 2 et III, 21, 2). Celui-ci les réfutera par trois fois : III, 19, 1 ; IV, 33, 4 et V, 1, 3. Cf. *SC* 152, p. 205, note 3 de la p. 27.

2. On trouvera une réfutation de la même hérésie appuyée sur les mêmes arguments en III, 18, 6-7 ; III, 22, 1 ; V, 1, 2.

3. Sur le rapprochement établi par D. Van den Eynde, *Les Normes de l'enseignement chrétien*, p. 181-187, avec les hypocrites dont parle Irénée en IV, 26, 2. cf. *supra*, p. 203, note 3.

4. Cf. IV, 26, 2. B. Reynders, « Premières réactions de l'Église devant les falsifications du dépôt apostolique », p. 18, note 45, rapproche l'expression utilisée ici par Irénée (καὶ διὰ μικρὰς καὶ τὰς τυχούσας αἰτίας) de celle que l'on rencontre dans la *Lettre* qu'Irénée adressa à Victor (μικρὰ σχόντες πρὸς ἀλλήλους : Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 24, 16) ; il émet l'hypothèse qu'Irénée viserait ici le Pape Victor qui, en 190, excommunia les Églises d'Asie pour une question d'observance. Cette hypothèse est acceptée par E. Lanne, « L'Église de Rome... », p. 306-311.

5. Comparer avec III, 24, 1 : « Car là où est l'Église, là est aussi l'Esprit de Dieu ; et là où est l'Esprit de Dieu, là est l'Église et toute grâce. Et l'Esprit est Vérité. »

Art. 2. — *LE DISCIPLE SPIRITUEL N'EST JUGÉ PAR PERSONNE. LA GNOSE VRAIE : LA VIE DANS L'ÉGLISE (33, 7b-9)*

Le disciple spirituel en effet, « n'est lui-même jugé par personne » (*I Cor.* 2, 15), car tout chez lui a de la consistance[1] :

> « A l'adresse du seul Dieu tout-puissant, ' de qui viennent toutes choses ' (*I Cor.* 8, 6), c'est une foi intégrale ;
>
> à l'adresse du Fils de Dieu, Jésus-Christ notre Seigneur, ' par qui viennent toutes choses ' (*I Cor.* 8, 6), et de ses ' économies ', par lesquelles s'est fait homme le Fils de Dieu, c'est une adhésion ferme ;
>
> à l'adresse de l'Esprit de Dieu, qui procure la connaissance de la vérité (*I Tim.* 2, 4), qui met les ' économies ' du Père et du Fils sous les yeux des hommes, selon chaque génération, comme le veut le Père, c'est une ' gnose ' vraie, à savoir :
>
> — l'enseignement des apôtres ;
>
> — l'organisme originel de l'Église répandu à travers le monde entier ;
>
> — la marque distinctive du Corps du Christ, consistant dans la succession des évêques auxquels les apôtres remirent chaque Église locale ;
>
> — parvenue jusqu'à nous, une conservation immuable des Écritures, comportant un compte intégral de celles-ci, sans addition ni soustraction, une lecture exempte de fraude et, en pleine conformité avec ces Écritures, une interprétation régulière, harmonieuse, exempte de péril et de blasphème ;
>
> — enfin, le don suréminent de l'amour, plus précieux que la connaissance, plus glorieux que la prophétie, supérieur à tous les autres charismes » (33, 7-8)[2].

---

1. Irénée oppose cette « consistance » (συνέστηκε) à l'« inconsistance » (*inconstans* - ἀσύστατος*) des doctrines hérétiques (cf. II, 19, 8 ; III, 22, 1, ligne 7 ; IV, 12, 5, ligne 104 ; V, 19, 2, ligne 43. Il faut y ajouter *insubstantivum* en I, 9, 4). En effet, la phrase qui suit s'oppose, point par point, à toutes les erreurs qu'Irénée a décrites dans les paragraphes précédents : pluralité de Dieux ; morcellement du Fils de Dieu ; négation de l'Esprit et de l'Église.

2. Nous adoptons, pour cette phrase qui compte parmi les plus denses de l'*Adversus haereses*, la restitution et l'interprétation de A. Rousseau, *SC* 100, p. 270, note 1 de la p. 821. Expliquons seulement quelques termes dont la traduction peut faire difficulté :

— « l'organisme *originel* de l'Église », τὸ ἀρχαῖον τῆς Ἐκκλησίας σύστημα.

Aux multiformes contradictions des gnostiques, Irénée oppose la stabilité du disciple spirituel qui « croit » au seul Dieu Créateur, « adhère » au Fils de Dieu incarné pour le salut de sa créature et « connaît » l'Esprit de Dieu par lequel et en lequel se révèlent le Père et le Fils. Irénée insiste sur ce dernier point : cette connaissance du Père et du Fils dans l'Esprit est, à ses yeux, la « vraie gnose », et celle-ci n'est pas autre chose, dans sa réalité concrète, que la vie vécue par le disciple avec l'Église et dans l'Église, sous la mouvance de l'Esprit même qui anime cette Église.

Qu'est-ce qui constitue cette vie dans l'Église ? Irénée en énumère ici ce que nous pourrions appeler cinq composantes. D'abord, le point de départ et le fondement de tout : l'enseignement des apôtres, en lequel est contenue la vérité apportée aux hommes par le Fils de Dieu. Ensuite, le rattachement, à cette origine apostolique, de toute l'immense communauté structurée de l'Église répandue à travers le monde entier. Ensuite, la succession ininterrompue des évêques, grâce à laquelle cette origine même ne cesse d'être activement présente à travers les générations. Ensuite, moyennant la vigilance de ces évêques, une conservation fidèle des Écritures, faite de ces trois choses : respect scrupuleux des textes, lecture publique exempte de fraude, exégèse cadrant avec la règle de vérité, attentive au contenu total des Écritures et, par là-même, exempte de péril et de blasphème. Enfin, comme aboutissement et couronnement de tous ces dons de l'Esprit qu'Irénée vient d'énumérer, le don suréminent de l'amour, d'un amour capable d'aller jusqu'au martyre.

Irénée poursuit en effet : « Voilà pourquoi l'Église, en tout lieu, à cause de son amour pour Dieu, envoie sans cesse au-devant d'elle une multitude de martyrs vers le Père »[1]. Quant à tous les autres, remarque-t-il, ils nient que ce témoignage soit même nécessaire ; à les en croire, le vrai témoignage, c'est leur doctrine. De la sorte, seule l'Église supporte purement l'opprobre de ceux qui souffrent persécution pour la justice (*Matth.* 5, 10) et sont mis à mort « pour

---

L'adjectif ἀρχαῖος a ici son sens premier : « qui existe depuis le commencement », « qui remonte à l'origine », « primitif », « originel »... Il exprime ce privilège que l'Église possède seule, à l'exclusion de toutes les sectes hérétiques : remonter à la seule origine authentique, c'est-à-dire aux apôtres du Christ.

— « une conservation *immuable* », τήρησις ἀμετάπλαστος*. Cet adjectif est sous-jacent à l'arménien. Le latin *sine fictione* paraît traduire ἀπλαστος.

— « une interprétaion *régulière, harmonieuse*, ἐξήγησις ἔννομος καὶ ἐμμελής*. Une authentique exégèse des Écritures doit d'abord s'inscrire « à l'intérieur d'une norme » (ἔννομος*), c'est-à-dire, en l'occurrence, se modeler sur la foi de l'Église et, plus directement, sur la « règle de vérité » qui résume cette foi. En deuxième lieu, cette exégèse doit être « dans le ton » (ἐμμελής*), c'est-à-dire, semble-t-il, respecter l'harmonieuse unité des Écritures et replacer toujours chaque texte particulier dans la lumière de l'ensemble qui l'éclaire. Double exigence rappelée à maintes reprises par Irénée et radicalement méconnue par les gnostiques.

1. Cf. à ce sujet, III, 18, 5 ; IV, 31, 3.

l'amour de Dieu et la confession de son Fils ». Il en va d'elle comme de la femme de Lot, changée en statue de sel (*Gen.* 19, 26) : elle reste inentamée au milieu des persécutions. Elle souffre ce que souffraient les prophètes, selon la parole du Seigneur : « C'est ainsi qu'ils ont persécuté les prophètes qui furent avant vous » (*Matth.* 5, 12), car le même Esprit repose sur elle, bien que de façon nouvelle.

Grâce à cette dernière citation, qui centre l'attention sur les prophètes, Irénée introduit l'argumentation suivante : c'est parce qu'ils étaient animés par cet Esprit que les prophètes ont pu préfigurer en eux-mêmes toute l'œuvre du Christ, tout comme c'est parce qu'il est animé par ce même Esprit que le disciple spirituel peut, dans l'Église, interpréter correctement leurs prophéties.

Art. 3. — *COMMENT LE DISCIPLE SPIRITUEL INTERPRÈTE LES ÉCRITURES* (*33, 10-15*)

Car les prophètes, eux aussi, étaient les membres d'un seul corps, note Irénée, et si chacun d'eux « manifestait la prophétie » et « accomplissait l'" économie ' » selon qu'il était un membre déterminé, tous « n'en préfiguraient pas moins un seul personnage ».

Les uns l'ont vu dans la gloire (cf. *Is.* 6, 1-4), assis à la droite du Père (cf. *Ps.* 109, 1). C'était la gloire actuelle du Seigneur ressuscité qu'ils contemplaient ainsi par avance[1].

D'autres l'ont vu venir sur les nuées en qualité de Fils de l'homme (cf. *Dan.* 7, 13) et ont dit de lui : « Ils verront celui qu'ils ont transpercé. » (*Zach.* 12, 10) C'était sa seconde venue qu'ils voyaient (cf. *Jn* 19, 37), celle dont le Seigneur disait lui-même : « Est-ce que le Fils de l'homme, lors de sa venue, trouvera la foi sur la terre ? » (*Lc* 18, 8) et dont Paul affirmait que justice serait rendue aux affligés lorsque le Seigneur Jésus apparaîtrait du ciel « dans une flamme de feu » (*II Thess.* 1, 6-8)[2].

D'autres lui ont décerné le titre de Juge (cf. *Ps.* 49, 6) et ont dit que son Jour serait brûlant comme une fournaise (cf. *Mal.* 4, 1). Ils décrivaient ainsi le jugement qu'il exercera lors de sa deuxième venue, lorsqu'il « brûlera la paille au feu qui ne s'éteint pas » (*Matth.* 3, 12) et dira aux incrédules : « Allez-vous-en loin de moi, maudits, au feu éternel que mon Père a préparé pour le diable et pour ses anges. » (*Matth.* 25, 41) Alors, comme le dit aussi Paul,

---

1. Le Psaume 109, 1 est cité en II, 28, 7 ; III, 6, 1 ; III, 10, 6 ; III, 12, 2 (cf. *Act.* 2, 29-36) ; III, 16, 3 ; *Dém.* 49 et 85. Irénée semble toujours l'interpréter du Christ glorifié par le Père après sa résurrection.

2. Sur la facture irénéenne de ce groupement de citations, cf. Annexe II, p. 333-334.

« ils subiront la peine éternelle de la perdition, par le fait de la face du Seigneur..., quand il viendra pour être glorifié dans ses saints » (*II Thess.* 1, 9-10)[1].

D'autres ont dit qu'il l'emportait « en splendeur et en beauté sur les fils des hommes » (*Ps.* 44, 3) ; qu'il serait « oint d'une huile d'allégresse » (*Ps.* 44, 8) et régnerait dans « la vérité, la douceur et la justice » (*Ps.* 44, 4-5). C'est la beauté de son royaume qu'ils indiquaient par là, afin que leurs auditeurs eussent le désir de s'y trouver en faisant ce qui plaît à Dieu[2].

D'autres ont dit qu'il était « homme » (*Jér.* 17, 9) et « Dieu fort » (*Is.* 9, 6), né de la Vierge (*Is.* 7, 14) et né du Père par une naissance inexprimable (*Is.* 53, 8)[3]. Ils annonçaient par là sa première venue, la naissance virginale du Fils de Dieu, engendré éternellement par le Père et devenu Fils de l'homme pour régénérer les hommes en Dieu.

D'autres ont dit qu'il ferait entendre sa voix « de Sion » (*Amos* 1, 2) et serait « connu en Judée » (*Ps.* 75, 2) ; d'autres, qu'il viendrait « du midi et de la montagne de Pharan » (*Hab.* 3, 3). Ils signifiaient ainsi que sa première venue se ferait en Bethléem de Judée, et c'est bien là qu'il est né pour paître le peuple du Père (cf. *Mich.* 5, 1 en *Matth.* 2, 6)[4].

D'autres ont dit : « Grâce à sa venue le boiteux bondira..., la langue des bègues sera nette, les yeux des aveugles s'ouvriront et les oreilles des sourds entendront » (*Is.* 35, 5-6) ; et encore : « Les mains défaillantes et les genoux chancelants s'affermiront » (*Is.* 35, 3) ; et encore : « Les morts... ressusciteront » (*Is.* 26, 19), et encore : « Il a pris sur lui nos infirmités et porté nos maladies. » (*Is.* 53, 4)[5] Ils annonçaient par là les guérisons opérées par lui lors de sa première venue. Et ils parlaient bien du même Seigneur, puisque c'est lui qui a « pris sur lui nos infirmités et a porté nos maladies » (*Matth.* 8, 17).

Certains ont dit qu'il serait un homme méprisé, sans gloire (cf. *Is.* 53, 3), qu'il entrerait à Jérusalem assis sur le petit d'une ânesse (cf. *Zach.* 9, 9), qu'il serait flagellé (cf. *Is.* 50, 6), conduit comme un agneau à l'égorgement (cf. *Is.* 53, 7), abreuvé de vinaigre et de fiel (cf. *Ps.* 68, 22)[6], abandonné de tous (cf. *Ps.* 37, 12) et crucifié (cf. *Is.* 65, 2), que ses vêtements seraient partagés et qu'il descendrait dans la poussière de la mort (cf. *Ps.* 21, 8.19.16)[7].

---

1. Sur ce groupement de citations, cf. Annexe II, p. 334.
2. Le Psaume 44 est bien connu d'Irénée. Il cite le verset 8 en III, 6, 1 et *Dém.* 47.
3. Sur la facture irénéenne de ce passage et la comparaison avec Justin, cf. Annexe, II, p. 334-336.
4. Sur ce groupement de citations, cf. Annexe II, p. 336-337.
5. Cf. Annexe II, p. 337.
6. Cf. Annexe II, p. 337.
7. Cf. Annexe II, p. 337-338.

Ils signifiaient ainsi que, lors de sa première venue comme homme, il entrerait à Jérusalem, souffrirait sa Passion et serait crucifié.

D'autres ont dit : « Le Seigneur, le Saint d'Israël, s'est souvenu de ses morts qui dormaient dans la terre du tombeau et il est descendu vers eux pour les en tirer, pour les sauver. » (*Ps.* - *Jér.*)[1]. Ils exprimaient ainsi la raison pour laquelle il souffrit tout cela.

D'autres ont dit que le soleil se coucherait ce jour-là « en plein midi » et que les fêtes seraient changées « en deuil » (*Amos* 8, 9-10) ; et Jérémie annonça que le soleil se coucherait sur Jérusalem, « alors qu'on était encore au milieu du jour » et que ses habitants seraient « livrés au glaive, à la face de ses ennemis » (*Jér.* 15, 9). C'est le coucher du soleil qui eut lieu lors de la mort du Seigneur, « à partir de la sixième heure » (*Matth.* 27, 45), qu'ils annonçaient ainsi, et la défaite d'Israël qui serait livré aux gentils après sa mort[2].

D'autres ont dit qu'il s'était endormi et qu'il s'était réveillé (cf. *Ps.* 3, 6) et que les portes éternelles s'ouvriraient pour qu'entre le Roi de gloire (cf. *Ps.* 23, 7). Ils annonçaient ainsi sa résurrection d'entre les morts et son assomption dans les cieux[3].

D'autres ont dit : « Du plus haut des cieux il prend son départ..., et il n'est personne qui puisse se dérober à son ardeur » (cf. *Ps.* 18, 7) : ils annonçaient par là qu'il remonterait au ciel et qu'il n'y aurait désormais personne qui puisse échapper à son jugement[4].

D'autres ont dit : « Le Seigneur a régné : que les peuples s'irritent... que la terre s'agite. » (cf. *Ps.* 98, 1) Ils prophétisaient par là la colère de tous les peuples qui ont persécuté l'Église après l'assomption du Christ et l'« ébranlement de toute la terre » qui aura lieu lors de sa deuxième venue, comme il le dit lui-même : « Il y aura une grande commotion de la terre, telle qu'il n'y en a pas eu depuis le commencement. » (*Matth.* 24, 21)[5]

D'autres ont dit : « Quel est celui qui est jugé ? ... Et quel est celui qui est justifié ? » (*Is.* 50, 8-10), et encore : « Malheur à vous, parce que vous vieillirez comme un vêtement » (*Is.* 50, 9), et encore : « Toute chair sera abaissée et le Seigneur seul sera élevé dans les hauteurs. » (*Is.* 2, 17) Ils signifiaient par là qu'après son assomption, il serait élevé au-dessus de tous ses adversaires (cf. *Ps.* 8, 7) et qu'il n'y aurait « personne à pouvoir être justifié ou lui être comparé »[6].

D'autres ont dit que Dieu établirait en faveur des hommes une alliance nouvelle (cf. *Jér.* 31, 31-32) ; qu'il donnerait aux hommes un cœur nouveau et un Esprit nouveau (cf. *Éz.* 36, 26) ; qu'il ferait un chemin dans le désert et, dans la terre aride, des fleuves pour abreuver son peuple qu'il s'est acquis afin qu'il publie ses hauts

1. Cf. Annexe II, p. 338.
2. Cf. Annexe II, p. 338.
3. Cf. Annexe II, p. 338.
4. Cf. Annexe II, p. 338.
5. Cf. Annexe II, p. 338.
6. Cf. Annexe II, p. 338-340.

faits (*Is.* 43, 18-21). Ils annonçaient clairement ainsi la « nouvelle alliance de la liberté » et le « vin nouveau que l'on met dans les nouvelles outres » (*Matth.* 9, 17). c'est-à-dire la foi au Christ, chemin de la justice (cf. *Rom.* 3, 22) surgi dans le désert, et fleuves de l'Esprit (cf. *Jn* 7, 37-39)[1] jaillis dans la terre aride pour abreuver la race que Dieu s'est acquise pour qu'elle publie ses hauts faits.

Et ainsi de toutes les autres paroles prophétiques, note Irénée : un homme vraiment spirituel les expliquera « en montrant quel trait particulier de l'' économie ' du Seigneur vise chacune d'elles et en faisant voir en même temps le corps entier de l'œuvre accomplie par le Fils de Dieu ». Il utilisera toujours comme critère de son interprétation la même règle de vérité :

— « A toute époque, il reconnaîtra le même Dieu ;
— à toute époque aussi, il reconnaîtra le même Verbe de Dieu, même si présentement il s'est manifesté à nous ;
— à toute époque encore, il reconnaîtra le même Esprit de Dieu, même si, dans les derniers temps, il a été répandu sur nous d'une manière nouvelle ;
— enfin, depuis l'origine du monde jusqu'à la fin, il reconnaîtra le même genre humain, au sein duquel ceux qui croient en Dieu et suivent son Verbe obtiennent de lui le salut, tandis que ceux qui s'éloignent de Dieu... accumulent sur eux-mêmes le plus juste des jugements » (33, 15)

Ainsi, conclut Irénée, le disciple spirituel qui garde en tout la règle de vérité reçue des apôtres « juge tous les hommes et n'est lui-même jugé par personne » (*I Cor.* 2, 15)[2]. Il peut notamment réfuter tous ceux qui « blasphèment le Père », méprisent ses « économies » et disent que « les prophètes relèvent d'un autre Dieu » ou que « les prophéties émanent de substances diverses ». C'est au nom de cette même règle de vérité qu'Irénée, lui aussi, va réfuter ces deux erreurs, émises respectivement par les disciples de Marcion et de Valentin.

1. Cf. Annexe II, p. 338-340.
2. Reprise, sous forme d'inclusion, à la fin de l'exposé, de la citation alléguée au début (*I Cor.* 2, 15 en IV, 33, 1).

SECTION V

CONCLUSION : MÉCONNAISSANCE DES PROPHÉTIES PAR LES MARCIONITES ET LES VALENTINIENS *(34-35)*

Après avoir montré comment le disciple spirituel interprète les prophéties au nom de la règle de vérité, Irénée en arrive à réfuter ici les erreurs de ses propres adversaires, les disciples de Marcion et de Valentin. Il conclut ainsi la section qu'il a consacrée aux prophéties en montrant, par une sorte d'argumentation « ad hominem », l'absurdité des théories hérétiques, auxquelles il oppose, une fois encore, la solidité de la doctrine reçue des apôtres. Ainsi proposée en fin de la section, cette réfutation s'insère dans la longue tradition d'une lecture ecclésiale des Écritures qui, partie du Seigneur et des apôtres, s'est prolongée dans l'enseignement des presbytres et du disciple spirituel qui les écoute.

La structure de cette argumentation est simple et claire. Irénée l'annonce dans les dernières lignes de IV, 33, 15 : le disciple spirituel « n'outrage pas les prophètes en disant qu'ils relevaient d'un autre Dieu, ou bien encore que les prophéties émanaient de substances diverses » (lignes 343-345). Il désigne ainsi deux erreurs sur les prophéties : l'une est celle des disciples de Marcion, l'autre est le fait des Valentiniens. Irénée va les réfuter l'une après l'autre.

1. Il réfute d'abord les disciples de Marcion, qui prétendent que les prophètes relevaient d'un autre Dieu. Cette première unité est comprise dans une inclusion : au début (34, 1, lignes 1-4) et à la fin (34, 5, lignes 118-121), Irénée rappelle qu'il argumente contre ceux qui professent qu'« autre est le Dieu des prophètes, autre le Père de notre Seigneur ». Il répond à deux de leurs objections et, tout en les réfutant à partir de leurs propres arguments, il centre

son argumentation sur une parole du Seigneur : « Je ne suis pas venu abolir, mais accomplir. » (*Matth.* 5, 17-18 en IV, 34, 2) Si le Seigneur a accompli ce que les prophètes avaient annoncé à son sujet, comment pourrait-il venir de la part d'un autre Dieu (*34, 1-5*) ?

2. Il réfute ensuite les disciples de Valentin. Ils affirment que les prophéties émanent de substances diverses : tantôt du Démiurge (35, 1-2), tantôt de la semence de leur Mère (35, 3), tantôt de la Suprême Puissance (35, 4). Irénée dégage la contradiction fondamentale qui vicie cette conception : celle-ci suppose que cohabitent dans les prophètes un esprit de lumière et un esprit de ténèbres, ce qui non seulement est contradictoire, mais s'oppose à la parole du Seigneur : « Personne ne met une pièce de vêtement neuf sur un vieux vêtement, et l'on ne met pas non plus du vin nouveau dans de vieilles outres. » (*Matth.* 9, 16-17 en IV, 35, 2) A l'ensemble de ces contradictions, Irénée oppose, une fois encore, la règle de vérité qui se fonde sur les paroles du Seigneur (*35, 1-4*).

Ainsi se termine la section, par une conclusion qui nous ramène à la réfutation centrale du Livre IV : celle des disciples de Marcion et de Valentin.

Art. 1. — *RÉFUTATION DES MARCIONITES* (*34, 1-5*)

La venue nouvelle du Seigneur (*34, 1-3*).

Contre les prophéties, les Marcionites objectent tout d'abord : « Si les prophètes ont annoncé d'avance la venue du Seigneur, qu'a-t-il apporté de nouveau par sa venue ? » La nouveauté de sa présence ne prouve-t-elle pas qu'il vient de la part d'un Dieu autre que celui des prophètes ?

Qu'ils sachent donc, répond Irénée, que le Seigneur a apporté avec lui toute nouveauté : non pas un nouveau Dieu, mais lui-même, nouvellement présent, et des biens nouveaux prodigués à l'homme pour le « renouveler » et le « revivifier ». Lorsqu'arrive le Roi annoncé par les serviteurs, lorsque ses sujets sont remplis de la joie annoncée, reçoivent la liberté, le voient de leurs yeux et entendent ses paroles, alors ne se pose plus la question de savoir ce qu'il a apporté de nouveau par rapport aux serviteurs qui annonçaient sa venue : il a apporté sa propre personne et les biens annoncés par avance « et que les messagers désiraient contempler » (*I Pierre* 1, 12)[1].

1. Irénée a déjà présenté une preuve quasi identique et formulée presque dans les mêmes termes en IV, 11, 3.

Ce Roi ainsi annoncé à l'avance n'est autre que le Christ. Lui seul a accompli, par sa venue, ce qu'avaient prédit les prophètes. Il l'affirme lui-même : « Ne croyez pas que je sois venu abolir la Loi ou les prophètes : je ne suis pas venu abolir, mais accomplir » (*Matth.* 5, 17-18)[1]. Et de fait, il a tout accompli par sa venue : la nouvelle alliance annoncée à l'avance par la Loi et les prophètes, selon le mot de Paul : « Mais maintenant, sans la Loi, a été manifestée la justice de Dieu à laquelle rendent témoignage la Loi et les prophètes » (*Rom.* 3, 21) ; la Passion et les signes nombreux annoncés par avance comme devant accompagner cette Passion ; sa résurrection et son enlèvement dans les cieux ; la foi des gentils et l'ouverture du « Nouveau Testament de la liberté »[2]. Personne d'autre que lui n'a réalisé tous ces événements prédits par les prophètes. Ce n'est donc pas d'un autre qu'ils parlaient, conclut Irénée, « mais du Seigneur en qui se sont rencontrés tous les signes prédits ».

La nouvelle alliance (34, 4-5).

Mais objecteront-ils encore, « la nouvelle alliance » qui était prédite par les prophètes n'est autre que l'érection du Temple faite sous Zorobabel après l'exil de Babylone ; les prophètes n'annonçaient donc pas le Nouveau Testament apporté par le Christ.

Qu'ils sachent donc, répond encore Irénée, qu'à ce moment aucune alliance nouvelle ne fut donnée et qu'on fit usage de la Loi de Moïse jusqu'à la venue du Seigneur. D'ailleurs, qu'ils disent quand s'accomplit la prophétie d'Isaïe : « De Sion sortira la Loi, et de Jérusalem la parole du Seigneur, et elle fera des reproches à un peuple nombreux ; et ils réduiront leurs épées en charrues et leurs lances en faucilles, et l'on n'apprendra plus à faire la guerre. » (*Is.* 2, 3-4)[3] Quelle est cette Loi, cette parole ? Quel est ce peuple nombreux ? Quand s'opéra cette transformation ? N'est-ce pas lorsque la « Loi de la liberté » fut annoncée « sur toute la terre » par les apôtres ? N'est-ce pas alors que les gentils transformèrent leurs épées en charrues et leurs lances en faucilles et, au lieu de faire la guerre, commencèrent de « tendre l'autre joue » quand on les frappait (*Matth.* 5, 39) ?

Et celui qui opère ces choses, c'est notre Seigneur. C'est lui qui a fait la charrue — entendons par là « le premier ensemencement de

1. Ce passage de *Matth.* 5, 17-18 est central dans la réfutation des disciples de Marcion : cf. IV, 2, 6 ; IV, 8, 2 ; IV, 13, 1 ; IV, 13, 3.

2. Irénée a déjà utilisé cette expression, dans un contexte identique, en III, 10, 5 ; III, 12, 14 ; IV, 16, 5 ; IV, 33, 14.

3. On trouvera un commentaire détaillé de ce passage chez J. Daniélou, « La charrue, symbole de la Croix », p. 193-203, et J. Doignon, « Le salut par le fer et le bois chez saint Irénée », p. 535-544.

l'homme que fut son modelage en Adam » ; c'est également lui qui a apporté la faucille — il s'agit de « la récolte du fruit faite par l'entremise du Verbe dans les derniers temps ». Voilà pourquoi, comme il unissait en sa Personne le commencement et la fin, d'une part, à la fin, il a montré la charrue, c'est-à-dire le fer uni au bois, le Verbe uni à la chair, pour nettoyer la terre embroussaillée ; d'autre part, dès le commencement, il a montré la faucille en Abel, préfigurant ainsi la récolte de la race des justes qui, inaugurée en Abel, serait annoncée par les prophètes, puis accomplie dans le Seigneur, avant de se prolonger dans les souffrances de l'Église.

Telles sont les preuves tirées des Écritures, conclut Irénée, preuves qui confondent tous ceux qui prétendent qu'« autre est le Dieu des prophètes et autre le Père de notre Seigneur »[1], autrement dit, tous les disciples de Marcion. Mais les disciples de Valentin sont également dans l'erreur, et ils tombent sous le coup de la même réfutation.

Art. 2. — *RÉFUTATION DES VALENTINIENS (35, 1-4)*

Les disciples de Valentin prétendent en effet que les prophéties sont issues de substances diverses : il y aurait, mêlées à la masse des prophéties inspirées par le Démiurge, certaines prophéties émanant de la Mère et même de la Suprême Puissance. Mais c'est là mépriser le Père de toutes choses, répond Irénée. Serait-il indigent au point de ne pouvoir faire connaître distinctement sa volonté, sans se mêler à un esprit tombé dans la déchéance et l'ignorance ?

D'autre part, si celui qu'ils disent le « Sauveur » a, lors de sa venue, envoyé ses apôtres « dans un esprit de vérité » prêcher une doctrine n'ayant rien de commun avec celle des Juifs et des gentils, à plus forte raison, lorsqu'il était encore dans le Plérôme, a-t-il dû envoyer ses propres prédicateurs annoncer sa venue dans ce monde sans avoir rien de commun avec les prophéties émanées du Démiurge. Ou alors, que les hérétiques cessent de se dire les disciples des apôtres ! Au reste, comment un « esprit de lumière », issu du Plérôme, aurait-il pu coexister, chez les prophètes, avec un « esprit de ténèbres » issu du Démiurge ? Qu'ils écoutent plutôt la parole du Seigneur : « Personne ne met une pièce d'un vêtement neuf sur un vieux vêtement, et l'on ne met pas non plus du vin nouveau dans de vieilles outres. » (*Matth.* 9, 16-17)

---

1. Reprise, sous forme d'inclusion, des premières lignes du chapitre 34, en lesquelles Irénée précisait l'erreur des Marcionites. Comme il l'avait promis, Irénée les a réfutés par des « preuves tirées des Écritures », selon l'objet même des trois derniers Livres de l'*Adversus haereses* (III, Pr. ; III, 12, 9).

Non moins irrecevable l'assertion selon laquelle certaines prophéties émaneraient de la « semence de la Mère ». Comment cette semence aurait-elle pu connaître les réalités du Plérôme, alors qu'elle fut enfantée dans l'ignorance, hors du Plérôme ? Comment leur Mère elle-même aurait-elle pu les connaître elle qui, dans le Plérôme, n'avait encore « ni forme ni figure » et en fut expulsée ? Elle fut formée, disent-ils, par l'extension du « Christ » d'en haut sur Limite, extension dont la Passion du Seigneur devait être la reproduction en figure. Mais qu'ils nous disent alors quand ce Christ d'en haut but du vinaigre, quand ses vêtements furent partagés, quand du sang et de l'eau sortirent de son côté percé ! S'il n'y eut rien de tout cela, comment la Mère ou sa semence ont-elles pu deviner du pur futur ?

Ce qui prouve d'ailleurs l'inanité de la thèse des Valentiniens, c'est le fait qu'ils ne s'entendent même pas entre eux sur la façon de comprendre les textes prophétiques. Dans un même texte, les uns voient une allusion au Propatôr, d'autres au Monogène, d'autres au Logos, d'autres encore à l'un des Éons du Plérôme ou au Christ ou au Sauveur. Lorsqu'ils ne savent plus, ils se réfugient dans le silence. Ils se réfutent ainsi eux-mêmes par leurs divergences mêmes.

Pour nous, conclut Irénée, nous suivons le Seigneur comme seul et unique vrai maître ; nous prenons ses paroles pour « règle de vérité »[1] ; tous et toujours nous entendons d'une manière identique les mêmes textes, en reconnaissant « un seul Dieu, Créateur de cet univers, qui envoya les prophètes, qui fit sortir son peuple de la terre d'Égypte, qui, dans les derniers temps, manifesta son Fils pour confondre les incrédules et réclamer le fruit de la justice » (35, 4, lignes 113-119).

Cette dernière phrase de la deuxième partie du Livre IV fait allusion à l'œuvre du Fils de Dieu, venu dans le monde pour « réclamer le fruit de la justice ». Irénée introduit ainsi la troisième et dernière partie du Livre, consacrée à l'exégèse des paraboles : celles-ci illustrent toutes le même appel du Seigneur, qui, de tout temps, réclame le fruit de justice et révèle par le fait même le mystère de la liberté de l'homme : les Juifs, qui n'ont pas porté de fruit, sont rejetés hors de la vigne, tandis que celle-ci est confiée aux païens, pour qu'ils en remettent les fruits en leur temps.

---

1. Pour la première fois, Irénée mentionne explicitement la « règle de vérité » qui était sous-jacente aux développements précédents et à laquelle il avait plusieurs fois fait allusion (IV, 26, 5 ; IV, 33, 7-8 ; IV, 33, 15). Il rattache la « règle de vérité » aux paroles du Seigneur, « seul et unique vrai maître ». Cette expression résonne comme une sorte d'inclusion par laquelle nous sommes renvoyés à l'argumentation de IV, 26, 1 sur le maître de maison qui tire de son trésor du neuf et de l'ancien et qui n'est autre, a précisé Irénée, que le Seigneur ressuscité expliquant à ses disciples le vrai sens des Écritures prophétiques. En définitive, tout le développement sur les prophéties se rattache à l'enseignement du Seigneur lui-même.

TROISIÈME PARTIE

UN SEUL DIEU AUTEUR DES DEUX ALLIANCES PROUVÉ PAR LES PARABOLES DU CHRIST *(36-41)*

Préliminaire : Attaches avec les deux premières parties et structure d'ensemble

Les Paraboles.

L'objet fondamental du Livre IV est de prouver l'unité des deux Testaments à partir des paroles du Seigneur. Or, dans le déroulement de cette preuve, au chapitre 36, un élément nouveau frappe l'attention : pour la première fois, Irénée cite une parabole à l'appui de sa démonstration : celle des vignerons homicides (36, 1). Elle est suivie de la parabole des invités aux noces (36, 5), puis d'une série de cinq autres, explicitement introduites comme telles (36, 7) ; c'est encore une parabole, celle de l'ivraie et du froment, qui fournit la matière des derniers développements du Livre IV (40, 2-41). Une argumentation ainsi fondée sur les paraboles ne se rencontre nulle part ailleurs dans l'*Adversus haereses*. C'est là un fait significatif, qui nous invite à voir dans les chapitres 36-41 un ensemble distinct, constituant une troisième partie du Livre IV[1].

Cette division s'impose d'autant plus qu'Irénée lui-même distingue nettement, dans ces chapitres, la doctrine des paraboles de celle qui découle des paroles claires du Seigneur. Par exemple, il conclut le Livre IV par ces mots : « Nous disposerons donc dans un autre livre le reste des paroles du Seigneur, en lesquelles il a parlé du Père non en paraboles, mais en termes propres, ainsi que l'explication des épîtres du bienheureux Apôtre... » (41, 4) Il suggérera la même distinction dans la préface du Livre V : il a déjà exposé, dit-il, « la plus grande partie de ce que le Seigneur a

1. C'est le mérite de W. Bousset, *Schulbetrieb*, p. 178, d'avoir souligné l'importance des paraboles dans les chapitres 36, 40 et 41. Il est suivi par A. Benoît, *Saint Irénée*, p. 190-192, qui fait commencer au chapitre 36 la deuxième partie du Livre IV, qu'il intitule : Réfutation par les paraboles du Seigneur.

dit ou fait en manière de paraboles », et il va « asseoir ses preuves sur le reste des enseignements de notre Seigneur et sur les épîtres de l'Apôtre » (V, Pr.)[1]. Ainsi, tout en classant les paraboles parmi les paroles du Seigneur qui fondent l'argumentation du Livre IV[2], il leur réserve une place à part, les recueille à la fin de son exposé et les distingue des paroles manifestes.

Ce n'est pas sans raison : il obéit en cela à un souci polémique qu'il a longuement justifié dans les deux premiers Livres de l'*Adversus haereses*[3]. Les gnostiques donnaient en effet les interprétations les plus fantaisistes des paraboles, sur lesquelles ils prétendaient s'appuyer pour prouver l'existence de leurs Éons[4]. Irénée ne pouvait donc alléguer les paraboles purement et simplement au même titre que les paroles claires du Seigneur, car elles posaient un problème d'interprétation délicat et spécifique. Il était opportun de les distinguer et de les traiter à part. Il était même nécessaire de ne les traiter qu'après l'exégèse des paroles claires, car, de l'avis d'Irénée lui-même, c'est seulement à la lumière des paroles « manifestes » que les paraboles trouvent leur correcte interprétation. Ce sont les énoncés clairs de la foi, ou, pour mieux dire, c'est la règle de vérité qui est le critère d'interprétation fondamental des para-

---

1. La même distinction revient très nettement en IV, 36, 8, lorsqu'Irénée fait suivre la parabole du figuier par une parole du Seigneur : « De même encore, mais cette fois sans parabole, le Seigneur disait à Jérusalem : ' Jérusalem, Jérusalem..., que de fois ai-je voulu rassembler tes enfants... ' (*Matth.* 23, 37-38). Car ce qu'il disait en manière de parabole : ' Voici trois ans que je viens chercher du fruit ', et qu'il redisait en langage clair : ' Que de fois ai-je voulu rassembler tes enfants ! ' — serait un mensonge si nous ne le comprenions pas de sa venue par les prophètes... » (IV, 36, 8). La même distinction nette entre parabole et langage clair, apparaissait déjà en IV, 2, 5 : « Car ils... n'apprennent (pas) du Fils à connaître le Père, alors que, ouvertement et sans paraboles, le Fils enseigne le vrai Dieu... »

2. Du point de vue de la valeur de l'argumentation, les paraboles sont tout aussi pertinentes que les paroles claires. Elles sont, elles aussi, un « enseignement » (cf. *docens* en IV, 36, 1, ligne 5) que le Christ donne comme « docteur » (IV, 36, 5, ligne 149) ; elles sont des « paroles du Seigneur » qui « montrent » l'unicité de Dieu (IV, 36, 5, lignes 197-198.)

3. Pour justifier leur doctrine sur le Plérôme et sur les Éons, les gnostiques faisaient appel à un enseignement secret, donné par le Seigneur sous l'allégorie des paraboles (I, 3, 1 ; II, 27, 1). Irénée se moque de cet enseignement secret : en réalité, dit-il, les gnostiques ont inventé de toutes pièces une doctrine qui n'est pas contenue dans l'Écriture, puis ils y ont adapté les paraboles, en forçant leur sens, afin de donner un semblant d'autorité à leurs inventions (I, 8, 1 ; I, 9, 4 ; II, 28, 8). Cette exégèse frauduleuse vise à conduire les hommes à l'impiété envers Dieu (II, 19, 9).

4. Irénée donne quelques spécimens d'interprétation erronée des gnostiques au Livre I : la parabole des ouvriers envoyés à la vigne signifiait, pour Valentin, les trente Éons du Plérôme (I, 1, 3). Celle du levain mêlé à la pâte signifiait le mystère de Sophia, des trois classes d'hommes et du Sauveur (I, 8, 3). Pour Carpocrate, la parabole du Christ sur l'adversaire rencontré en chemin (*Matth.* 5, 25-26) figurait la transmigration des âmes (I, 25, 4). — Sur l'interprétation juive et valentinienne des paraboles, cf. A. Orbe, *Parabolas*, I, p. 4-33.

boles et qui garantit l'exactitude de leur exégèse[1]. Il fallait donc d'abord dégager ce critère dans les deux premières parties du Livre IV, à partir des paroles explicites du Seigneur, avant de montrer, dans la troisième partie, que les paraboles concordent avec cet enseignement manifeste.

Ce lien qui soude la troisième partie aux deux précédentes est suggéré par Irénée lui-même dans les dernières lignes du chapitre 35. Nous y lisons que les chrétiens « prennent les paroles du Seigneur pour règle de vérité et entendent d'une manière identique les mêmes textes ». Quels sont ces textes ? Ce sont notamment les paraboles qui suivent et qui sont, elles aussi, interprétées à la lumière de cette même « règle de vérité »[2]. C'est donc elle qui forme le lien de continuité entre les trois parties du Livre IV et rythme les étapes d'une argumentation qui réfute l'erreur de la gnose jusque dans ses retranchements ultimes et cachés : le couvert de l'allégorie inhérente aux paraboles.

Progrès, donc, d'une argumentation cohérente. Cependant, une fois encore, des difficultés surgissent concernant la facture irénéenne de cette troisième partie et les sources utilisées par l'auteur. Depuis les analyses de W. Bousset, la suspicion a été jetée sur les chapitres 37 à 39, qui seraient empruntés à une source particulière que nous appellerons le « traité sur la liberté »[3]. F. Loofs croit y discerner l'influence de l'*Adversus Marcionem* de Théophile d'Antioche[4].

---

1. En d'autres termes, Irénée accomplit le chemin inverse de la gnose. Au lieu de partir de l'enseignement caché du Seigneur, donné sous le voile des paraboles, il part des paroles manifestes, facilement accessibles à tous (II, 27, 1). Alors, le sens des paraboles s'éclaire et le corps entier de la vérité apparaît dans toute son harmonie (II, 28, 3). Mais comme le contenu des paroles manifestes a déjà été condensé en un résumé de la foi qu'Irénée appelle la « règle de vérité », c'est elle qui, à l'instar des paroles claires, est le critère dernier de l'interprétation des paraboles (I, 9, 4). C'est donc le contenu des paraboles qu'il faut harmoniser avec la doctrine de la vérité et non l'inverse (I, 10, 3).

2. Aux dernières lignes du chapitre 35, qui offrent une sorte de résumé de la « règle de vérité » issue des « paroles du Seigneur », se rattache en effet étroitement le chapitre 36, grâce au mot crochet *confutat* (IV, 36, 1, ligne 1, reprise de IV, 35, 1, ligne 119) et à la conjonction *enim*. Par ailleurs, la parabole des vignerons homicides est introduite par les mots : *Dominus... docens sic*, qui font écho à l'expression qui introduisait la « règle de vérité » en IV, 35, 1 : *Solum verum Dominum doctorem sequentes...* (lignes 113-111). La parabole des vignerons homicides se présente donc comme une nouvelle illustration de la « règle de vérité » que l'on peut dégager de l'« enseignement » du Seigneur.

3. Cf. W. Bousset, *Schulbetrieb*, p. 278. Il appelle cette source le « traité sur le libre arbitre ». Voir Annexe IV, p. 367.

4. F. Loofs, *Theophilus*, p. 24 (n° 16), p. 35 (n° 20), p. 42 (n° 29) et p. 420, voit, dans les chapitres 37 à 39, l'influence de la source IQT, c'est-à-dire de l'*Adversus Marcionem* de Théophile d'Antioche. Selon lui, cette influence est clairement perceptible en IV, 38, 1 (lignes 3-17) ; IV, 38, 2 (lignes 45-53) ; IV, 38, 3 ; IV, 39, 2 (lignes 46-58). Mais il est difficile de trancher pour le chapitre 37, ainsi que pour une partie de 38, 1-2 (lignes 18-41). Voir Annexe IV, p. 367-368.

Plus récemment, M. Widmann et A. Benoît pensent eux aussi à un emprunt étranger[1]. Selon Benoît, ces trois chapitres interrompraient brusquement le développement du chapitre 36, consacré aux paraboles, et seraient introduits « de façon artificielle », comme un corps étranger.

Nous ne pouvons partager cette manière de voir. A notre sens, ces chapitres s'inscrivent harmonieusement dans l'ensemble de l'argumentation de cette troisième partie et font état d'une théologie qui est bien celle d'Irénée. Nous reviendrons plus longuement sur ce point dans l'Annexe IV, mais déjà, en faisant apparaître la structure générale de cette troisième partie, nous voudrions montrer sa cohérence interne et son harmonie.

Structure d'ensemble.

Puisque les paraboles forment, de l'aveu même d'Irénée, le cœur des chapitres 36 à 41, il est normal de les prendre comme guide de lecture de ces pages et de nous fonder sur elles pour déceler les entités littéraires et thématiques qu'elles comprennent. De ce point de vue, trois unités apparaissent aussitôt :

1. A un premier niveau de l'argumentation, il s'agit toujours de montrer, comme dans la deuxième partie, que les prophètes venaient de la part du seul Dieu Créateur et Père de notre Seigneur. Pour le prouver, Irénée allègue d'abord une série de sept paraboles. Loin de décrire les événements du Plérôme, comme le veulent les gnostiques, elles illustrent une seule et même réalité historique : l'unique Dieu Créateur n'a cessé d'appeler le peuple d'Israël au salut en lui envoyant ses prophètes pour l'inviter à se convertir, mais Israël a tué les prophètes et a librement refusé l'appel de son Créateur ; en conséquence, celui-ci lui a retiré sa faveur et a adressé son appel aux gentils, qui produisent des « fruits de la justice » et constituent l'Église. C'est donc, peut conclure Irénée, le même et unique Dieu qui appelait le peuple juif par les prophètes et qui adresse ce même appel à l'Église par son Fils. Mais à l'intérieur de cette argumentation s'en discerne déjà une seconde, encore qu'elle reste à l'arrière-plan dans cette première section. Les paraboles manifestent en effet un autre aspect du mystère du salut : la bonté de Dieu qui ne cesse d'appeler l'homme et, corrélativement, la liberté de l'homme qui peut refuser l'appel de son Créateur (*36, 1-8*).

---

1. M. Widmann, « Irenäus und seine theologischen Väter », p. 165, se demande si ces chapitres ne remontent pas à une source commune à Théophile, Irénée et Clément d'Alexandrie. A. Benoît, *Saint Irénée*, p. 191 et 231, revient pratiquement à la position de Bousset, en s'appuyant sur les arguments de Widmann. Voir Annexe, IV, p. 368-369.

2. C'est précisément cette « loi de la liberté » qu'Irénée met en pleine lumière dans la deuxième section à partir d'une parole claire du Seigneur : « Jérusalem, Jérusalem..., que de fois ai-je voulu rassembler tes enfants..., et vous n'avez pas voulu ! » (*Matth.* 8, 11-12) Le Seigneur résume ainsi l'enseignement des paraboles, en soulignant la bonté de Dieu qui appelle son peuple au salut et le libre refus de ce dernier. Or, précisément, les gnostiques nient ces deux vérités. Pour eux, le Démiurge est un Dieu de justice, et non d'amour ; il est d'ailleurs incapable de sauver l'homme, n'étant lui-même qu'un Dieu de seconde zone. L'homme, de son côté, n'est pas libre de choisir sa destinée : les uns sont naturellement bons et parviennent infailliblement au salut sans avoir à exercer le bien ; quant aux autres, ils ne peuvent d'aucune manière atteindre à ce salut. Double erreur, réplique Irénée : les paraboles et la parole du Seigneur ci-dessus mentionnée prouvent que Dieu, dans sa bonté, donne le « bien » à tout homme et que, d'autre part, celui-ci est capable de le garder par l'exercice ou de le rejeter. Cette liberté, il est vrai, a été l'occasion de la chute de l'homme, et, depuis le premier péché, l'homme fait nécessairement l'expérience du mal et de la mort. Mais cette expérience même était prévue et permise par Dieu pour le bien de l'homme : celui-ci apprend, grâce à elle, qu'il n'est qu'un homme faible et mortel, tandis que Dieu est assez puissant et miséricordieux pour le sauver même de la mort. Ainsi éclairé par la douloureuse expérience du mal, l'homme exercera le bien avec persévérance, le gardera précieusement en restant soumis à Dieu et, peu à peu, progressera vers l'incorruptibilité jusqu'à devenir semblable à son Créateur. Dès lors, conclut Irénée, que chacun prenne garde : ceux qui auront librement exercé le bien seront en toute justice introduits dans le royaume ; mais les autres seront en toute justice envoyés au feu éternel, puisque, pouvant garder et exercer le bien, ils l'auront rejeté librement. En d'autres termes, ce qu'illustraient les paraboles à propos du refus historique d'Israël est ici étendu à l'humanité tout entière : chaque homme est mis en demeure de choisir librement sa propre destinée (*37-39*).

3. C'est ce choix fondamental qu'Irénée décrit dans la dernière section de cette troisième partie. S'appuyant sur la preuve de la liberté qu'il vient de fonder sur une parole claire du Christ, il revient à l'enseignement des paraboles : au dernier jour, le Seigneur sera comme le pasteur qui sépare les brebis des boucs ; il enverra ses anges pour séparer le bon grain de l'ivraie. Il n'y a en effet qu'un seul et même Dieu, et il jugera les hommes en toute justice, puisqu'ils sont libres et maîtres de leurs actes : il accueillera les justes dans son royaume et enverra les fils de l'apostasie au feu éternel qu'ils se seront eux-mêmes choisi (*40, 1-4*).

Ainsi se referme le cercle d'une argumentation qui, partie de l'enseignement des paraboles sur l'unicité de Dieu, Auteur de la

vocation d'Israël et des gentils, en a déduit la « loi de la liberté », prouvée de surcroît par une parole claire du Christ, pour revenir finalement à l'enseignement des paraboles sur l'unicité de Dieu, Juge de tous les hommes. C'est la parole claire du Seigneur sur le refus d'Israël qui forme la charnière de l'argumentation : elle résume l'enseignement des paraboles et introduit l'élargissement de l'appel et du refus possible aux dimensions de l'humanité entière. Telle est la cohérence interne de cette troisième partie, qui s'ouvre sur le drame historique du refus d'Israël et de l'appel adressé aux gentils.

SECTION I

UN SEUL DIEU AUTEUR DE LA VOCATION D'ISRAËL ET DES GENTILS *(36, 1-8)*

Dans cette première section, Irénée expose d'abord l'exégèse correcte des paraboles : elles décrivent le drame historique du refus d'Israël. Mais il souligne aussi, par une série de paroles claires du Seigneur, l'actualité de ce drame qui se joue, aujourd'hui encore, dans l'Église : ceux qui refusent l'enseignement des prophètes subiront une condamnation semblable à celle d'Israël, plus sévère même depuis que le Seigneur en personne est venu appeler l'homme au salut.

Ce double objectif commande l'organisation du chapitre 36, qui est ramassé à l'intérieur d'une inclusion : l'allusion au Seigneur qui vient réclamer le « fruit de la justice ». Cette expression apparaît en effet dans la « règle de vérité » qui introduit la série des paraboles (35, 4, ligne 119) et revient au terme de la section dans la parabole du figuier (36, 8, lignes 304-305)[1]. Ainsi est soulignée l'unité de la section qui rappelle la nécessité de pratiquer librement l'enseignement des prophètes. On peut par ailleurs la diviser en quatre unités distinctes, perceptibles grâce aux paraboles et aux paroles claires du Seigneur qui rythment l'exposé.

1. Dans une première unité, Irénée propose l'exégèse correcte de la parabole des vignerons homicides (*Matth.* 21, 33-43). Une nouvelle inclusion circonscrit l'argumentation : elle est constituée par la réponse des Pharisiens à la question du Seigneur sur l'attitude du

1. L'expression « fruit de la justice » figure en *Amos* 6, 12, *Jac.* 3, 18 et *Phil.* 1, 11) Cf. A. Orbe, *Parabolas*, I, p. 247, note 124. Elle résume l'enseignement des prophètes de l'ancienne alliance et sera de quelque manière reprise par le Seigneur lui-même dans la parabole du figuier : « Voici trois ans que je viens chercher du fruit sur ce figuier et que je n'en trouve pas. » (*Lc* 13, 7 en IV, 36, 8) Cette parabole du figuier est donc à l'horizon de tout le chapitre 36 et montre, une nouvelle fois, la concordance entre l'enseignement des prophètes et celui du Seigneur.

maître de la vigne devant la malignité de ses ouvriers : « Il louera sa vigne à d'autres vignerons qui lui en remettront les fruits en leur temps. » (36, 1, lignes 20-21, et 36, 2, lignes 89-90) Irénée commence par donner une première interprétation globale du texte, puis il reprend la parabole phrase par phrase pour montrer le déroulement complet de l'histoire du salut dans ses étapes successives (*36, 1-2*).

2. Suivent cinq paroles du Seigneur qui actualisent l'enseignement de la parabole pour les chrétiens de la nouvelle alliance. Les quatre premières sont incluses dans un appel pressant à la vigilance (*Lc* 21, 34-36 et *Matth.* 24, 42) : elles rappellent la parousie future du Fils de Dieu. La dernière insiste sur la plus grande sévérité du jugement qui frappera ceux qui n'auront pas cru (*Matth.* 11, 23-24) ; elle est accompagnée d'une parole de l'apôtre Paul (*II Thess.* 1, 5) et d'une dernière parole du Seigneur qui menace les incrédules du « feu éternel » (*Matth.* 3, 10). Grâce à ces paroles manifestes du Christ, cette deuxième unité confirme l'exégèse de la parabole et dissipe toute interprétation erronée (*36, 3-4*).

3. Irénée revient alors à l'enseignement des paraboles et allègue celle des invités aux noces du fils du roi. Elle aussi prouve qu'il n'y a qu'un seul et même Père, qui a envoyé ses prophètes, puis ses apôtres, pour appeler les hommes de l'ancienne et de la nouvelle alliance aux mêmes noces du royaume. Après avoir exposé la parabole et l'avoir confrontée avec une parole claire du Seigneur (*Matth.* 5, 35), Irénée montre que les serviteurs du Roi sont les prophètes et les apôtres. Il actualise ensuite l'enseignement de la parabole pour les chrétiens de la nouvelle alliance, qui doivent être revêtus de l'habit de noces pour entrer dans le royaume. Il explique enfin en quel sens le Seigneur peut affirmer que les armées romaines sont celles de son Père, montrant ainsi l'unicité du Père qui invite aux noces et qui châtie ceux qui lui résistent (*36, 5-6*).

4. Nous ayant ainsi donné la clef de lecture des paraboles, Irénée illustre brièvement le même drame d'Israël par une série de cinq autres paraboles : celle du fils prodigue et de son frère aîné (*Lc* 15, 11-32) ; celle des ouvriers envoyés à la vigne à des moments différents (*Matth.* 20, 1-16) ; celle du publicain et du Pharisien (*Lc* 18, 10-14) ; celle des deux fils envoyés à la vigne (*Matth.* 21, 28-32) ; enfin, celle du figuier stérile (*Lc* 13, 6-9). Une parole claire du Seigneur clôture la série : elle jette sa lumière sur toutes les paraboles qui ont précédé et introduit la section suivante sur la liberté : « Jérusalem, Jérusalem..., que de fois ai-je voulu rassembler tes enfants..., et vous n'avez pas voulu ! » (*Matth.* 23, 37-38) Elle est suivie d'une seconde parole manifeste qui rappelle à nouveau le sort réservé aux incrédules : « ... (ils) iront dans les ténèbres extérieures : là il y aura les pleurs et le grincement des dents. » (*Matth.* 8, 11-12) (*36, 7-8*).

Cette section prouve donc l'unicité du Dieu de l'ancienne et de la nouvelle alliance, mais en même temps, elle jette les fondements

des deux sections qui suivent sur la « loi de la liberté » et le sort différent réservé aux incrédules et aux croyants. Tel est déjà le but qu'Irénée poursuit dans l'exégèse de la première parabole citée, celle des vignerons homicides.

Art. 1. — *LA PARABOLE DES VIGNERONS HOMICIDES (36, 1-2)*

Irénée cite cette première parabole à l'adresse de ceux qui prétendent que les prophètes relevaient « d'un autre Dieu que son Père » ou parlaient « de la part de substances diverses » (36, 1). Ces mots visent respectivement les Marcionites et les Valentiniens, qu'Irénée vient de réfuter longuement dans les chapitres 34 et 35[1]. Les paraboles prolongent donc cette réfutation, mais de façon positive, à partir des paroles du Seigneur.

De fait, après avoir cité toute la parabole[2], Irénée l'applique d'abord de façon globale aux erreurs professées par ces deux groupes d'adversaires[3] : ils séparent le Dieu des prophètes, Dieu de justice et de colère, du Père de notre Seigneur, Dieu de bonté, et ils divisent l'humanité en deux races, l'une naturellement bonne et l'autre naturellement mauvaise. Thèse inacceptable ! La parabole prouve qu'il n'existe qu'un seul Père Créateur, qui a d'abord envoyé les

1. Cette distinction entre deux groupes de gnostiques, les uns enseignant que les prophètes relevaient « d'un autre Dieu » et les autres qu'ils parlaient « de la part de substances diverses », avait déjà été formulée en termes identiques en IV, 33, 15 (lignes 344-345) et annonçait deux chapitres consacrés à réfuter respectivement les Marcionites (34) et des Valentiniens (35). Irénée prolonge ici cette réfutation par des preuves positives tirées des paraboles.

2. Sur les variantes du texte évangélique cité par Irénée, cf. principalement B. Kraft, *Die Evangelienzitate*, p. 76. A. Orbe, *Parabolas*, I, p. 243-270, donne un commentaire complet de la parabole.

3. A. Orbe, *Parabolas*, I, p. 247 et 249, distingue « deux choses » dans le commentaire d'Irénée : la thèse directement antignostique (lignes 27-44) et l'explication proprement dite de la parabole (lignes 45-91). Nous préférons voir un unique commentaire de la parabole en deux phases : un survol d'ensemble d'abord, qui en donne le sens fondamental, puis une analyse détaillée qui reprend chacun des éléments, phrase par phrase. Ainsi, par exemple, dans la première explication générale, Irénée affirme l'unicité du « Dieu Père qui a fait par lui-même toutes choses » (lignes 28-29) ; il explicitera ensuite cette vérité par les termes mêmes de la parabole : « il planta la vigne du genre humain, par le modelage d'Adam et l'élection des patriarches » (lignes 45-46). De même encore, il commence par affirmer que les prophètes venaient « de la part de leur Seigneur » et disaient : « Voici ce que dit le Seigneur » (lignes 38-39) ; il explicitera ensuite cette assertion par une série de paroles prophétiques (lignes 54-67). Il n'y a donc qu'un commentaire unique, antignostique de bout en bout.

prophètes, puis son propre Fils ; mais les premiers s'adressaient à des vignerons orgueilleux et stériles, et voilà pourquoi ils prêchaient un Seigneur de justice et de crainte ; le Fils, au contraire, a donné l'adoption aux vignerons qui lui ont obéi, et voilà pourquoi il leur présentait Dieu comme leur Père[1].

Dieu, en effet, a planté la vigne du genre humain par le modelage d'Adam et l'élection des patriarches[2] ; puis il a donné la Loi mosaïque et a choisi Jérusalem pour que la vigne soit entretenue et donne du fruit[3]. Il a creusé un pressoir, c'est-à-dire un réceptacle pour l'Esprit prophétique, et il a envoyé ses prophètes avant et après l'exil pour réclamer les fruits. Les prophètes parlaient au nom du Seigneur : « Voici ce que dit le Seigneur[4] : Redressez vos voies... » (*Jér.* 7, 3) ; « jugez avec justice... » (*Zach.* 7, 9-10) ; « n'aimez pas les faux serments » (*Zach.* 8, 17) ; « lavez-vous, purifiez-vous..., faites droit à l'orphelin et défendez la veuve : venez alors et disputons ensemble, dit le Seigneur » (*Is.* 1, 16-18) ; « détourne

---

1. La distinction entre les prophètes qui viennent « de la part de leur Seigneur » et du Fils qui vient « de la part de son Père » est expliquée peu après : les prophètes prêchaient Dieu « comme Seigneur » aux incrédules et le Christ a fait connaître le même Dieu « comme Père » à ceux qui lui obéissent. Irénée reprendra la même distinction en IV, 36, 5 (lignes 198-204) et l'opposera aux gnostiques qui disent que les prophètes venaient de la part d'un Dieu et les apôtres d'un autre. Cette distinction était déjà implicite en IV, 16, 5, lorsqu'Irénée opposait l'« esclave » soumis à la Loi de servitude et le « fils » qui a reçu l'adoption et connaît Dieu comme Père. Il la reprendra, comme en un condensé de toute sa pensée, en *Dém.* 8. Remarquons enfin qu'il avait déjà distingué les fonctions de Sauveur et de Juge en III, 4, 2, de même que celles de Sauveur et de Seigneur en III, 16, 7.

2. Une fois encore, Irénée rapproche la figure d'Adam et celle d'Abraham comme en IV, 14, 2. Abraham en effet est le seul qui soit resté juste après la faute et, à ce titre, il annonce tous ceux qui croiront au Christ (IV, 5, 4 ; IV, 7, 1 ; IV, 21, 1 ; IV, 25, 1). En tant que « père de tous les croyants » (IV, 25, 1), il représente déjà comme le germe du Testament de la liberté. Cf. A. Orbe, *Parabolas*, I, p. 251.

3. L'insistance sur les « fruits » que l'on doit remettre est centrale dans cette première section : elle est suggérée par la parabole elle-même qu'Irénée a citée en IV, 36, 1 : le maître envoie ses serviteurs « pour recevoir les fruits qui étaient siens » (ligne 10) ; et comme son peuple reste stérile, il loue sa vigne à d'autres vignerons « qui lui en remettront les fruits en leur temps » (ligne 21). Dans son commentaire, Irénée insiste sur cet enseignement de la parabole : c'est pour « réclamer les fruits » que les prophètes sont envoyés au peuple (IV, 36, 2, lignes 54 et 67-68) et c'est encore pour qu'ils « lui remettent les fruits en leur temps » que le Seigneur confie sa vigne aux gentils (IV, 36, 2, lignes 73 et 89-90). Cette exigence forme le lien entre l'enseignement des prophètes et celui du Seigneur qui est présenté en IV, 36, 3. En effet, les paroles du Seigneur qui sont alléguées alors sont encore destinées à « faire de nous de bons ouvriers » (IV, 36, 3, ligne 92). L'unité du chapitre 36 est ainsi soulignée, et déjà est préparée la section suivante sur la « loi de la liberté » qui comporte l'exigence de porter du fruit.

4. Reprise textuelle de l'expression déjà utilisée en IV, 36, 1 dans la première présentation de la parabole : « ... les serviteurs venaient en service de la part de leur Seigneur — aussi disaient-ils : ' Voici ce que dit le Seigneur... ' »

ta langue du mal..., évite le mal et fais le bien... » (*Ps.* 33, 11-15)[1] Comme le peuple demeurait incrédule, Dieu a finalement envoyé son Fils, notre Seigneur Jésus-Christ, que les mauvais vignerons ont mis à mort. C'est alors que Dieu a confié sa vigne à d'autres vignerons, c'est-à-dire aux gentils qui constituent l'Église : désormais la vigne n'est plus circonscrite à un seul peuple, mais s'étend au monde entier ; partout resplendit la tour d'élection de l'Église et partout des chrétiens reçoivent, comme au pressoir, l'Esprit de Dieu[2].

Et la preuve que les prophètes venaient de la part du même Dieu, ajoute Irénée, c'est qu'ils avaient annoncé à l'avance la condamnation d'Israël et l'élection des gentils. Jérémie avait averti le peuple : « Le Seigneur a réprouvé et rejeté la nation qui a fait cela... » (*Jér.* 7, 29-30) Ézéchiel — en réalité Jérémie — avait dit de même : « J'ai établi sur vous des sentinelles, écoutez la voix de la trompette. Et ils ont dit : Nous n'écouterons pas. C'est pourquoi les gentils ont entendu... » (*Jér.* 6, 17-18) Les prophètes annonçaient par là que la vigne serait confiée aux gentils, qui « en remettraient les fruits à Dieu en leur temps »[3].

Mais ceci ne veut pas dire que les chrétiens portent « automatiquement » du fruit, comme les gnostiques se l'imaginaient à propos d'eux-mêmes. Aussi bien, lorsque le Fils est venu sur terre, il a repris à son compte l'enseignement des prophètes, invitant les nouveaux vignerons à « veiller » pour être prêts au temps des fruits, c'est-à-dire le jour de la venue du Seigneur. Irénée va le prouver, en alléguant plusieurs paroles du Seigneur.

Art. 2. — *VIGILANCE ET JUGEMENT DANS L'ANCIENNE ET LA NOUVELLE ALLIANCE (36, 3-4)*

En effet, pour que nous soyons et demeurions de « bons ouvriers »,

1. Sur le lien de ce passage avec le chapitre 17 et le problème des *Testimonia*, cf. Annexe I, p. 305-306. Toutes les paroles prophétiques citées ici représentent le volet positif de l'enseignement des prophètes qui donnent un « bon conseil » au peuple, ce qui prouve la « miséricorde » du Dieu de l'Ancien Testament (cf. IV, 17, 2, lignes 58-59). Irénée réfute donc implicitement la théorie gnostique du Démiurge mauvais.

2. Sur le symbole du vin, signe de l'Esprit, voir IV, 33, 14 et V, 1, 3. Sur l'universalité du don de l'Esprit dans les derniers temps, cf. III, 17, 2-3 ; IV, 33, 15 ; *Dém.* 89.

3. « En leur temps. » Cette expression qui est tirée de la parabole citée en IV, 36, 1 (ligne 21), est reprise ici sous forme d'inclusion et clôture cette première unité. Mais en même temps, elle introduit le développement suivant, où elle sera reprise dans les paroles du Seigneur qui demande de rester vigilant pour « ce jour-là », c'est-à-dire le jour de la « venue du Fils de l'homme ». Ceci montre, une fois encore, la continuité des deux premiers articles de cette section I.

le Seigneur disait : « Prenez garde à vous-mêmes et veillez en tout temps..., de peur que ce Jour-là ne fonde sur vous à l'improviste... » (*Lc* 21, 34-36) « Que vos reins soient ceints et vos lampes allumées !...» (*Lc* 12, 35-36) « Car, comme il arriva aux jours de Noé..., et comme il arriva aux jours de Lot..., ainsi en sera-t-il à la venue du Fils de l'homme. » (*Lc* 17, 26-30) « Veillez donc, puisque vous ne savez pas quel jour votre Seigneur viendra. » (*Matth.* 24, 42)[1] C'est un seul et même Seigneur qui a fait venir le déluge au temps de Noé et la pluie de feu aux jours de Lot et qui, « à cause d'une désobéissance identique », fera venir le Jour du jugement. Ce dernier sera même plus rigoureux encore, selon ses propres paroles : « Oui, je vous le dis, il y aura, au jour du jugement, moins de rigueur pour Sodome que pour vous. » (*Matth.* 11, 23-24)[2]

Ainsi, conclut Irénée, un seul et même Verbe de Dieu, de tout temps, donne à ceux qui croient une source d'eau pour la vie éternelle (*Jn* 4, 14)[3], mais dessèche en un instant le figuier stérile (*Matth.* 21, 19)[4] : au temps de Noé, il a fait venir le déluge avec justice sur une race incapable de porter encore du fruit pour Dieu ; au temps de Lot, il a fait pleuvoir sur Sodome le feu du ciel en témoignage du « juste jugement de Dieu » (*II Thess.* 1, 5), afin que tous sachent que « tout arbre qui ne porte pas de fruit est coupé et jeté au feu » (*Matth.* 3, 10)[5] ; enfin, au jour du Jugement, il se montrera « juste envers tous », condamnant plus sévèrement ceux qui n'auront pas cru en lui lors de sa venue, car, « à qui il aura donné davantage, il réclamera davantage » cf. *Lc* 12, 48)[6]. Le même

1. Après la parabole des vignerons homicides, voici quatre paroles du Seigneur : ainsi, le sens de la parabole est confirmé par les « paroles claires », selon la méthode qu'Irénée a exposée dans ses deux premiers Livres (cf. *supra*, p. 237, note 1), et l'enseignement des prophètes est confirmé par celui du Seigneur qui, lui aussi, rappelle la nécessité de porter du fruit. Ainsi est prouvée, une fois encore, l'unité des deux Testaments.

2. Le châtiment qui frappa Sodome et Gomorrhe est souvent, pour Irénée, une figure du jugement éternel qui frappera tous les impies (cf. IV, 28, 1 ; IV, 41, 3 ; V, 27, 1).

3. Il s'agit du don de l'Esprit. Cf. III, 17, 2 et un passage très proche en IV, 33, 14 et *Dém.* 89.

4. Cette brève allusion au figuier prépare déjà l'exposé sur la liberté, qui découlera de la parabole du figuier stérile exposée en IV, 36, 8.

5. Cette citation est très fréquente chez Irénée. Elle résume ici l'enseignement des paroles du Seigneur qui précèdent et relie le présent article au précédent en faisant une nouvelle allusion à la nécessité de « porter du fruit » pour entrer au royaume.

6. Non seulement le Seigneur de l'Évangile jugera les incrédules, contrairement à ce que pensent certains gnostiques (cf. III, 25, 3), mais son jugement sera même plus sévère pour ceux qui auront vécu après sa venue, puisqu'il sera éternel. C'est une perspective tout à fait semblable à celle qu'Irénée a développée dans la « section du presbytre » (cf. *Lc* 12, 48 en IV, 27, 2 ; cf. IV, 28, 1-2) et qu'il avait déjà présentée en IV, 16, 5. Cf. Annexe III. Ainsi, Irénée souligne une nouvelle fois l'unité des deux Testaments qui comportent tous deux un Jugement identique pour ceux qui font le mal, et il annonce

Seigneur qui a révélé par sa venue la bonté du Père en répandant « sur le genre humain un don plus abondant de grâce », le même Seigneur a aussi manifesté l'éternelle justice de ce même Père qui, depuis toujours, condamne les incrédules. Et ce n'est pas là l'enseignement d'une parabole isolée : nous allons le retrouver dans celle des invités aux noces du fils du roi.

Art. 3. — *LA PARABOLE DES INVITÉS AUX NOCES DU FILS DU ROI (36, 5-6)*

Irénée cite cette deuxième parabole à l'adresse de ceux qui ne sont pas encore convaincus que les prophètes furent envoyés par le seul et même Dieu par qui le fut aussi notre Seigneur. Qu'ils écoutent, dit-il, la parabole des invités aux noces du fils du roi[1] : elle met tout en pleine lumière[2].

Il n'y a qu'un seul Roi. C'est le Père de toutes choses, celui dont le Seigneur disait : « Ne jure pas non plus par Jérusalem, parce que c'est la ville du grand Roi. » (*Matth.* 5, 35)[3]. Dès le commencement, il prépara des noces pour son Fils et, dans son immense bonté[4], par l'entremise de ses serviteurs, il invita les anciens au festin. Mais ceux-ci tuèrent les serviteurs et refusèrent l'invitation aux noces. Alors, ayant envoyé ses armées, le Roi les fit périr et incendia leur ville. Puis il envoya d'autres serviteurs inviter les hommes de toutes les nations aux noces de son Fils.

Quels sont les serviteurs envoyés en premier lieu par le Roi ? Personne d'autre que les prophètes, répond Irénée, en s'appuyant

---

de loin l'exposé de la dernière section du Livre IV sur l'aboutissement final de la liberté (IV, 40-41). Sur le don de grâce plus grand sous la nouvelle alliance, cf. IV, 9, 2 et IV, 11, 3.

1. On trouvera un commentaire détaillé de cette parabole dans A. Orbe *Parabolas*, II, p. 278-313, surtout p. 294-308. Sur tel ou tel point, l'auteur suit les leçons latines adoptées par S. Lundström, *Neue Studien zu lateinischen Irenäusübersetzung*, p. 81 ss. et 231. Il corrige le texte latin et la rétroversion de Rousseau, mais sans tenir le moindre compte de la version arménienne (*op. cit.*, p. 295, note 321). Irénée fera une nouvelle fois allusion à la parabole en IV, 39, 3 et V, 36, 2.

2. Comme en IV, 35, 4 (ligne 113), Irénée introduit la parabole en rappelant que le Seigneur est le seul « docteur » qu'il convient d'écouter.

3. Irénée se réfère de nouveau ici à une parole du Seigneur qu'il a déjà citée en IV, 2, 5 (*Matth.* 5, 35). Il s'appuyait alors sur ce passage pour prouver que le Père était non seulement le Créateur, mais aussi l'Auteur de la Loi. Il avait déjà implicitement cité cette parole d'Évangile en III, 5, 1. Ici, cette parole du Seigneur est alléguée pour éclairer le sens de la parabole qui précède, selon le principe méthodologique qu'Irénée a exposé dans ses deux premiers Livres : le Roi dont parle la parabole n'est autre que le Créateur du ciel et de la terre dont Jérusalem est la ville.

4. Insistance polémique sur la bonté du Dieu de l'ancienne alliance.

sur la parole de Jérémie : « Je vous ai envoyé mes serviteurs les prophètes... » (*Jér.* 35, 15 et 7, 25-28) Ainsi donc, le Dieu qui nous a appelés de partout par les apôtres est bien celui-là même qui appelait déjà les anciens par les prophètes. Si ces derniers prêchaient le « Seigneur », tandis que les apôtres ont annoncé le « Père », ce n'est pas parce qu'il existe deux Dieux, mais parce qu'il y a deux sortes d'invités : les uns, qui ont fait périr les prophètes et ont mérité de subir les rigueurs du « Seigneur » ; les autres, qui sont entrés au festin des noces et sont devenus les fils du même « Père »[1].

Mais, ajoute Irénée, la parabole fait encore connaître que nous devons être revêtus de l'« habit de noces »[2], c'est-à-dire de l'Esprit de Dieu qui repose sur ceux qui sont ornés « des œuvres de la justice »[3]. Ceux qui n'auront point eu part à l'Esprit à cause de leur conduite mauvaise « seront jetés dans les ténèbres extérieures » (*Matth.* 22, 13). Car la situation des chrétiens sous la nouvelle alliance n'est pas différente de celle des anciens : de même qu'alors Dieu « n'eut point pour agréables la plupart d'entre eux » (*I Cor.* 10, 5), ainsi, maintenant encore, « il y a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus » (*Matth.* 22, 14)[4]. Il appelle les indignes à cause de son immense bonté ; il les guérit, comme le fit Jésus pour l'infirme de Jérusalem, mais à eux aussi s'adresse sa parole : « Te voilà devenu sain ; ne pèche plus, de peur qu'il ne t'arrive quelque chose de pire. » (*Jn* 5, 14) Et Irénée de commenter : « lui qui est bon, juste, pur et sans tache, ne souffrira de rien de mauvais ni d'injuste ni d'abominable dans sa chambre nuptiale. » Autre n'est donc pas le Dieu qui juge et autre celui qui appelle au salut.

Et c'est lui le Père de notre Seigneur, insiste Irénée : tout subsiste par sa providence et tout est administré par son commandement[5].

---

1. Cette distinction entre la prédication du « Seigneur » par les prophètes et du « Père » par le Seigneur ou les apôtres était déjà présente dans le commentaire de la parabole précédente (IV, 36, 1) : cf. *supra*, p. 244, note 1.

2. La parabole des invités aux noces est donc suivie d'un développement qui insiste sur la nécessité, pour les chrétiens, de porter l'habit de noces et d'être ornés des œuvres de la justice (IV, 36, 6). Il en était déjà ainsi pour la parabole des vignerons homicides qui était, elle aussi, suivie d'une série de paroles du Seigneur rappelant aux chrétiens la nécessité d'être de « bons ouvriers » (IV, 36, 3). Ces structures identiques manifestent la portée polémique des paraboles. Par elles, Irénée réfute le prétendu salut assuré infailliblement aux gnostiques. Pour Irénée, le salut est offert à tous, mais tous doivent le mériter : c'est cet enseignement qu'il développera dans les chapitres 37-39 lorsqu'il parlera de la loi de la liberté.

3. L'expression « les œuvres de la justice » (cf. V, 8, 3) fait écho à celle qui était utilisée dans la section précédente : « les fruits de la justice ». C'est la même thématique qui se prolonge.

4. Ces deux citations de *I Cor.* 10, 5 et *Matth.* 22, 14 avaient déjà été rapprochées, dans un contexte identique, dans la section du presbytre en IV, 27, 4.

5. Irénée commence à expliquer ici pourquoi le Seigneur a pu dire, dans la parabole, que les armées romaines qui ont détruit la ville de Jérusalem appartenaient à son Père : « il envoya *ses* armées ». Cela faisait difficulté pour

Tel est le sens de la parole du *Psaume* : « Au Seigneur appartient la terre et ce qui la remplit, le monde et tous ceux qui l'habitent. » (*Ps.* 23, 1) Tous les hommes appartiennent au même Dieu, même les païens, même les armées romaines qui détruisirent la ville de Jérusalem. Le Seigneur l'indique clairement dans la parabole : « Ayant envoyé ses armées, il fit périr ces misérables et incendia leur ville. » (*Matth.* 22, 7) L'apôtre Paul dit également : « Il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu, et celles qui existent ont été établies par Dieu... » (*Rom.* 13, 1-6)[1] Il est donc absurde de distinguer dans l'humanité deux races d'hommes, les uns soumis à l'autorité du Démiurge, les autres bénéficiant de la miséricorde du Père ; car tout homme, du fait qu'il est homme, est l'ouvrage des mains de Dieu, du seul vrai Dieu et Père, qui donne à tous l'existence et « qui fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons et pleuvoir sur les justes et sur les injustes » (*Matth.* 5, 45)[2]. Dès lors, si le peuple élu fut condamné, ce fut parce qu'il avait rejeté son Dieu, comme le prouvent encore d'autres paraboles du Seigneur qu'Irénée va citer pour confirmer la preuve qu'il vient de présenter.

Art. 4. — *AUTRES PARABOLES* (*36, 7-8*)

Voici d'abord la « parabole des deux fils » (*Lc* 15, 11-32)[3] : à l'aîné, le père n'avait même pas accordé un chevreau ; mais pour le plus jeune, qui avait dissipé ses biens en vivant avec des courtisanes, il fit tuer le veau gras et il lui donna la meilleure robe. Par là, explique Irénée, le Seigneur a enseigné que le peuple d'Israël et l'Église des gentils n'ont qu'un seul et même Père. Mais Israël, qui refuse l'invitation à la fête, ne reçoit aucun bien. En revanche, les païens qui, après s'être adonnés à l'idolâtrie, reviennent au Père, bénéficient du sacrifice rédempteur[4] et reçoivent la robe de vie[5].

---

les gnostiques : comment un Dieu de bonté avait-il pu envoyer ses armées pour détruire sa ville ? Cf. à ce sujet A. Orbe, *Parabolas*, II, p. 300-302.

1. Irénée reprendra cette citation de Paul, dans un contexte identique, en V, 24, 1. Il prouvera alors que l'autorité humaine a été établie par Dieu, et non par le diable.

2. Citation fréquente chez Irénée pour prouver que même les « injustes » ont été créés par le seul vrai Dieu et Père de notre Seigneur : cf. II, 22, 2 ; III, 25, 4 ; IV, 13, 3 ; IV, 36, 6 ; V, 2, 2 ; V, 27, 1. Voir *supra*, p. 113, note 1.

3. Cf. le commentaire détaillé de A. Orbe, *Parabolas*, I, p. 185-204. Cette parabole était déjà à l'horizon de la pensée en III, 11, 8 et IV, 14, 2.

4. Cette interprétation qui voit dans le veau gras une allusion au sacrifice rédempteur du Christ est confirmée par le passage parallèle de III, 11, 8.

5. Après P. Siniscalco, « La parabola del Figlio Prodigo », p. 547, A. Orbe, *Antropologia*, p. 218, note 126, et *Parabolas*, I, p. 194-197, voit dans la meilleure robe « le vêtement de sainteté qui avait été perdu en Adam ». Nous pensons qu'il s'agit plutôt du don de la vie éternelle : cf. *supra*, p. 118, note 1.

La parabole des ouvriers envoyés à la vigne à des moments différents (*Matth.* 20, 1-16)[1] montre, elle aussi, qu'il n'y a qu'un seul Maître de maison : il a appelé son peuple à des moments différents de son histoire et, « tout à la fin », il appelle l'Église des gentils. Car il n'y a qu'une seule humanité, soumise à la même justice ; il n'y a qu'un seul intendant qui est, depuis l'origine, le même Esprit de Dieu[2] ; il n'y a aussi qu'un seul salaire : « la connaissance du Fils de Dieu qui est l'incorruptibilité »[3]. Et c'est pourquoi le Seigneur a donné le salaire « en commençant par les derniers » (*Matth.* 20, 8), parce que c'est « dans les derniers temps » qu'il s'est manifesté dans la chair[4]. Mais il s'est alors rendu présent à tous, à ceux de la première comme à ceux de la dernière heure, et il est devenu le salaire unique de tous les ouvriers.

De même la parabole du publicain qui surpassa le Pharisien dans sa prière (cf. *Lc* 18, 10-14)[5] : ce n'est pas parce qu'il priait un autre Père qu'il fut justifié, remarque Irénée, mais parce qu'avec

1. Cf. le commentaire détaillé de A. Orbe, *Parabolas*, I, p. 439-460.

2. Insistance polémique manifeste sur l'unité de la race humaine qui est soumise depuis l'origine aux mêmes lois éthiques et reçoit le même Esprit de Dieu. Les gnostiques en effet, divisaient l'humanité en plusieurs classes d'hommes, dont une seule, celle des gnostiques, était sauvée, parce que seule elle possédait le germe spirituel susceptible de regagner le Plérôme après la mort.

3. La pièce de monnaie frappée à l'effigie de César que l'on reçoit comme salaire des mains de l'économe symbolise ici la « connaissance du Fils de Dieu » donné par l'Esprit. Irénée avait utilisé un symbole presque identique en III, 17, 3.

4. La connaissance du Fils de Dieu fut donnée « dans les derniers temps », en commençant « par les derniers ». Selon A. Orbe, *Parabolas*, I, p. 455-457, il s'agirait de la venue glorieuse du Christ qui sera donnée à tous les hommes à la fois, mais, selon le moment où ils seront morts, les « derniers » seront avantagés par rapport aux premiers. Nous pensons que la pensée d'Irénée est plus large. En effet, sur les 33 occurrences de l'expression *in novissimis temporibus* dans l'*Adversus haereses*, une fois seulement Irénée désigne par là les temps du royaume (III, 23, 7) ; on enregistre un autre emploi dans ce sens en V, 26, 1, mais l'expression est alors utilisée au singulier. Or, dans notre passage, le passé *repraesentavit* (ἀποκατέστησεν) invite à comprendre l'expression dans son sens le plus usuel : c'est dès son Incarnation « que le Seigneur, en se manifestant, s'est rendu présent à tous ». C'est donc dès son Incarnation que tous les ouvriers ont reçu leur salaire. Ceci s'explique de deux manières. D'abord, selon le sens qu'Irénée a exposé en IV, 22, 2 : si les patriarches, les prophètes et les justes de l'ancienne alliance ont « préfiguré et annoncé à l'avance » l'Église, « ils trouvent en retour leur forme achevée en nous et reçoivent ainsi le salaire de leurs labeurs ». Ainsi, par la connaissance du Fils de Dieu que nous possédons déjà, tous les anciens ont reçu leur salaire. Cf. aussi IV, 22, 1. Ensuite, pour Irénée, le temps du royaume est tellement proche du moment de l'Incarnation que l'expression « les derniers temps » peut désigner les deux événements réunis en un unique moment de salut qui a déjà été annoncé aux justes de l'ancienne alliance lors de la descente du Christ aux enfers (cf. IV, 22, 1 et IV, 27, 2).

5. Cf. le commentaire détaillé de A. Orbe, *Parabolas*, I, p. 282-288.

grande humilité il faisait à ce même Dieu l'aveu de ses péchés[1]. Comme lui, les gentils qui se convertissent sont justifiés de préférence au peuple d'Israël qui reste dans sa faute.

De même la parabole des deux fils envoyés à la vigne (cf. *Matth.* 21, 28-32)[2], dont l'un répliqua à son père, puis se repentit, et dont l'autre promit à son Père d'y aller, mais n'y alla point. Cette parabole montre qu'il n'y a qu'un seul et même Dieu : les gentils l'ont d'abord renié, puis se sont convertis, tandis que les Juifs l'honorent des lèvres, sans trouver la force de « faire » (cf. *Rom.* 7, 18) sa volonté[3].

De même encore, la parabole du figuier[4] au sujet duquel le Seigneur disait en figure : « Voici trois ans que je viens chercher du fruit sur ce figuier et que je n'en trouve pas » (*Lc* 13, 7) : il indiquait ainsi clairement « sa venue par les prophètes », par lesquels il était

---

1. Il s'agit de l'aveu public des fautes (ἐξωμολογεῖτο*) (cf. I, 13, 7 ; III, 4, 3). Peut-être cet aveu coïncidait-il avec le baptême, ce que laisserait supposer le commentaire que donne Irénée de la conversion de Rahab qui, très probablement, fait allusion à la parabole du Pharisien et du publicain (cf. *supra*, p. 182, note 2). Nous trouvons de même une allusion à l'exhomologèse des fautes, dans un contexte baptismal encore, en IV, 27, 1.

2. Cf. le commentaire détaillé et différent du nôtre de A. Orbe, *Parabolas*, II, p. 99-105. — Cette parabole a probablement été suggérée par la précédente grâce à l'allusion aux « publicains » (cf. *Matth.* 21, 31-32) qui renvoie à la parabole du Pharisien et du publicain.

3. Nous comprenons la parabole dans un sens diamétralement opposé à celui que propose A. Orbe, *Parabolas*, II, p. 101-105. Selon Orbe, le fils qui a d'abord répliqué à son père, puis s'est repenti et est allé à la vigne, désignerait le peuple d'Israël ; l'autre représenterait les gentils. En effet, Orbe comprend la « réplique » que le premier fils adresse à son père à la lumière du « refus » de Jérusalem, tel que le Seigneur l'exprime dans le verset de *Matth.* 23, 37 allégué par Irénée en IV, 37, 1 (*noluisti*). Il s'agirait de part et d'autre du même peuple juif. De plus, Orbe comprend la « pénitence » tardive et « inutile » (*quando nihil profuit ei poenitentia*) de ce fils à la lumière de *Matth.* 21, 32 où le Seigneur reproche aux anciens du peuple « de ne s'être même pas repentis ensuite de façon à croire en lui ». Il s'agirait de part et d'autre du même peuple juif qui se serait repenti, mais sans aller jusqu'à croire dans le Seigneur. A notre sens, cette interprétation contredit formellement le texte de l'Évangile et la pensée d'Irénée : elle suppose, en effet, que le peuple d'Israël s'est converti et est allé à la vigne, comme le premier fils, tandis que les gentils ne sont pas allés à la vigne ; mais Matthieu affirme exactement l'inverse et Irénée, dans cette première section, prouve précisément par sept paraboles que le peuple d'Israël ne s'est jamais converti (*noluisti*), tandis que les gentils au contraire sont allés à la vigne et l'ont reçue en héritage. C'est dire combien il est dangereux d'interpréter une parabole en dehors du contexte où elle est insérée : la structure du texte est toujours nécessaire pour la compréhension de chacun des éléments qui le constitue.

4. Cf. le commentaire détaillé de A. Orbe, *Parabolas*, I, p. 219-226. L'auteur insiste à juste titre sur le sens fondamental de la parabole : prouver que c'est le même Verbe de Dieu qui est venu « par les prophètes » et qui vient dans le Christ Jésus. Mais il ne faut pas atténuer pour autant l'enseignement qui porte sur le refus d'Israël et qui oriente vers la section suivante traitant de la « loi de la liberté ».

venu chercher le « fruit de la justice » sans le trouver. Car Israël a lapidé et tué les prophètes, et, pour cette raison même, le figuier sera coupé[1].

De même encore, conclut Irénée, « mais cette fois sans parabole »[2], le Seigneur disait à Jérusalem : « Jérusalem, Jérusalem, toi qui tues les prophètes et qui lapides ceux qui te sont envoyés, que de fois ai-je voulu rassembler tes enfants comme la poule rassemble ses poussins sous ses ailes, et vous n'avez pas voulu ! Voici que votre maison va vous être abandonnée. » (*Matth.* 23, 37-38) Ce qu'il disait « en manière de parabole » : « Voici trois ans que je viens chercher du fruit », il le dit ici « en langage clair » : « Que de fois ai-je voulu rassembler tes enfants ! » C'est le même Seigneur qui a choisi les patriarches, qui a visité à maintes reprises le peuple juif par les prophètes et qui a appelé de partout les gentils par sa venue, comme il le dit encore : « Beaucoup viendront du levant et du couchant et prendront place à table avec Abraham, Isaac et Jacob dans le royaume des cieux, tandis que les fils du royaume iront dans les ténèbres extérieures : là il y aura les pleurs et le grincement des dents. » (*Matth.* 8, 11-12)[3]

Si les fils du royaume sont ainsi condamnés, c'est parce qu'ils « n'ont pas voulu » prendre part au festin : il est juste qu'ils soient réprouvés, puisqu'ils étaient libres et responsables de leur refus. C'est précisément cette loi universelle de la liberté que manifestent les paraboles et la parole claire du Seigneur, comme va le prouver Irénée.

---

1. Réminiscence discrète mais probable de *Matth.* 3, 10, fréquemment cité par Irénée : cf. IV, 8, 3 ; IV, 36, 4 ; V, 17, 4. L'allusion au « fruit de la justice » rappelle la première parabole, celle des vignerons, en laquelle il a été question du maître de la vigne venant réclamer les fruits qui sont siens (cf. IV, 35, 4, ligne 119, et IV, 36, 1, ligne 10).

2. Très explicitement ici, la parole claire du Seigneur sur le refus d'Israël confirme le sens de la parabole qui précède, selon le principe méthodologique défini par Irénée dans ses deux premiers Livres : cf. *supra*, p. 236-237.

3. Citation déjà alléguée en IV, 8, 1 ; elle reviendra en V, 30, 4, où elle désignera le royaume du Christ, le repos du « septième jour » qui suivra la défaite de l'Antéchrist.

SECTION II

LA LOI DE LA LIBERTÉ *(37-39)*

Cette deuxième section tire les conséquences qui découlent de l'enseignement des paraboles : Dieu donne à tout homme son « bon conseil », et tout homme doit l'accueillir librement. La « loi de la liberté » dessine donc tout autant un certain visage de Dieu qu'une manière d'être homme, et ces deux visages, posés ici l'un en regard de l'autre, sont également défigurés par la gnose. Irénée réfutera celle-ci en prouvant la bonté de Dieu, d'une part, et la liberté de l'homme, d'autre part : une liberté qui lui est donnée pour qu'il puisse, en l'exerçant, croître sans cesse jusqu'à mériter d'entrer un jour dans le royaume du Père.

La section tout entière est étroitement reliée à la précédente par la parole du Seigneur concernant le refus d'Israël (*Matth.* 23, 37), parole qu'Irénée citera une nouvelle fois au début du chapitre 37[1]. Par ailleurs, on peut diviser la section en quatre unités distinctes.

1. La première prouve la « loi de la liberté ». Elle est comprise à l'intérieur d'une inclusion formée par la parole que le Seigneur adresse à Israël, parole centrale dans le développement : « Que de fois ai-je voulu rassembler tes enfants, et vous n'avez pas voulu ! » (*Matth.* 23, 37 en IV, 37, 1 et 37, 5) S'appuyant sur cette parole, Irénée prouve que l'homme a été créé libre, à l'image de son Créateur. Il réfute ensuite les doctrines gnostiques en alléguant les témoignages des prophètes, du Seigneur et de l'apôtre Paul. Il prouve enfin que l'homme est libre même à l'égard de la foi, en citant trois nouvelles paroles du Seigneur (*37, 1-6a*).

---

1. Cette remarque est importante : contrairement à ce qu'un coup d'œil trop hâtif pourrait faire croire, la section sur la liberté s'appuie bel et bien tout entière sur l'enseignement des paraboles. Le point de départ d'Irénée n'est pas une déduction philosophique sur la liberté de l'homme, mais une constatation historique : si le Seigneur reproche à Israël d'avoir refusé son appel, c'est qu'il était libre. Voir, à ce sujet, Annexe IV.

2. Cette démonstration provoque une première objection : Puisque Dieu savait que l'homme deviendrait ingrat envers lui, il n'aurait pas dû le créer libre. Mais, répond Irénée, sans la liberté, le bien n'aurait aucune valeur pour l'homme, qui ne le connaîtrait même pas. Bien plus, il « fallait » que l'homme fît l'expérience du mal pour connaître Dieu et atteindre la perfection (*37, 6b-7*).

3. Mais cette argumentation fournit matière à une nouvelle objection : Pourquoi Dieu n'a-t-il pas créé l'homme parfait dès le début ? N'est-ce pas une preuve de l'impuissance du Démiurge ? Irénée répond par la négative. L'homme, étant une créature, est nécessairement inférieur au Créateur : d'abord petit enfant, il est appelé à croître par l'exercice du bien et à atteindre ainsi peu à peu la perfection, jusqu'à devenir semblable à son Créateur (*38, 1-4*).

4. Cette objection étant résolue, Irénée poursuit son argumentation en découvrant l'aboutissement final de la liberté : après avoir insisté une nouvelle fois sur l'expérience du mal, « nécessaire » pour que l'homme puisse atteindre la perfection, il souligne la responsabilité de l'homme face à son destin : l'homme habitera éternellement une demeure de lumière ou de ténèbres, selon qu'il aura librement choisi cette lumière ou ces ténèbres (*39, 1-4*).

Tels sont les axes majeurs de cette argumentation tournée tout entière contre les gnostiques qui nient la bonté du Dieu Créateur et la liberté de l'homme.

Art. 1. — *LA LOI DE LA LIBERTÉ* (*37, 1-6a*)

L'homme est créé libre (*37, 1*).

Pour Irénée, la parole du Seigneur à l'adresse de Jérusalem : « Que de fois ai-je voulu rassembler tes enfants, et vous n'avez pas voulu ! » (*Matth.* 23, 37) révèle plus qu'un événement historique précis : elle illustre « l'antique[1] loi de la liberté de l'homme »[2]. En quoi

1. L'adjectif « antique » ne désigne pas ici une liberté que la créature aurait possédée à l'origine de son histoire et aurait perdue depuis. Il désigne tout simplement la liberté actuelle de l'homme, liberté qu'il possède « depuis le début » et que révèle la parole du Seigneur. Voir, à ce sujet, Annexe IV, p. 371-372.

2. L'expression : « la loi de la liberté » (ὁ θεσμὸς τῆς ἐλευθερίας, *lex libertatis*) revient, sous forme d'inclusion, à la fin de la section, en IV, 39, 3 (ligne 69). Elle désigne au mieux le but poursuivi par Irénée dans toute la section : il ne s'agit pas seulement de prouver le libre arbitre de l'homme, comme le pensait W. Bousset, *Schulbetrieb*, p. 278, critiqué à ce sujet par M. Widmann, *Irenaeus und seine theologischen Väter*, p. 163, mais d'illustrer la loi de sa liberté : sa croissance par la soumission à Dieu, à travers et en dépit de l'expérience du mal, jusqu'à son épanouissement dans le royaume. De ce point de vue, il s'agit vraiment de prolonger l'enseignement des paraboles et de l'étendre aux dimensions de l'humanité.

consiste cette loi ? En ce que l'homme doit « user du conseil de Dieu d'une façon volontaire et sans être contraint par celui-ci ».

Car le Dieu que révèlent les paroles du Seigneur — et, en particulier, les paraboles — est un Dieu à la fois juste et bon : « la violence ne se tient pas aux côtés de Dieu », note Irénée, « mais le bon conseil l'assiste toujours ». Voilà pourquoi, d'une part, « il donne le bon conseil à tous » et, d'autre part, « il a mis dans l'homme le pouvoir du choix », afin que celui-ci puisse user de ce bon conseil sans contrainte.

Quel est ce bon conseil[1] ? Le rappel extérieur[2] du « bien » que Dieu, dans sa bonté, a donné à tout homme[3]. Ceux qui obéissent à Dieu et usent de son bon conseil « conservent » le bien donné par lui ; ils le « gardent avec un soin scrupuleux et l'estiment à sa juste valeur » ; ils le possèdent donc « en toute justice », puisqu'ils y adhèrent librement. Au contraire, ceux qui négligent le bon conseil de Dieu « rejettent le bien » et le « crachent en quelque sorte loin d'eux » ; c'est donc « en toute justice » qu'ils seront frustrés de ce bien, puisqu'ils l'auront rejeté librement. L'apôtre Paul l'atteste : « Méprises-tu les richesses de sa bonté, de sa patience et de sa longanimité... ? Par ton endurcissement..., tu t'amasses un trésor de colère pour le Jour de la colère et de la révélation du juste jugement de Dieu. » (*Rom.* 2, 4-5)[4] « Mais en revanche, dit-il, gloire et honneur

---

1. Pour Irénée, le « bon conseil » de Dieu est équivalemment l'enseignement des prophètes (IV, 37, 2, lignes 43-48), celui du Seigneur (IV, 37, 3, lignes 49-72) et celui de l'apôtre Paul (IV, 37, 4, lignes 73-93). Cette expression renvoie donc à l'enseignement des paraboles, et notamment aux exhortations prophétiques (IV, 36, 2, lignes 54-68) et aux appels du Seigneur à la vigilance (IV, 36, 3 et IV, 36, 6). Mais cette expression renvoie aussi, par delà toute la deuxième partie du Livre IV, aux exhortations des prophètes reproduites en IV, 17, 1-2 (lignes 30-67), exhortations présentées expressément par Irénée comme un « bon conseil » que Dieu donnait au peuple par ses prophètes. De l'ancienne à la nouvelle alliance, le conseil de Dieu, toujours identique à lui-même, témoigne donc bien de l'unicité du Père et de sa miséricorde à l'égard de l'homme.

2. Le « bon conseil » de Dieu est en effet motivé par la faute de l'homme (IV, 37, 2, lignes 43-48) : il lui rappelle, par la voix des prophètes où est son vrai bien. Nous retrouvons donc ici la perspective développée en IV, 15, 1 et IV, 16, 3 à propos du Décalogue.

3. Selon A. Orbe, *Antropologia*, p. 189-191, le « bien » dont parle ici Irénée serait l'équivalent du « bon conseil » de Dieu. Nous ne le pensons pas. Le « bien » désigne en effet une qualité interne de l'homme : cf. *insitum* (IV, 37, 6, ligne 126) ; *nostrum insensatum bonum* (IV, 37, 7, ligne 157). C'est une qualité qui touche à sa nature (IV, 37, 2, lignes 35-38) et qui, par son libre exercice, grandit en l'homme et le conduit à la vie éternelle (IV, 37, 1, lignes 10-12 ; IV, 37, 5, lignes 100-108 ; IV, 38, 3, lignes 54-61). Le « bien » peut donc être synonyme de salut (III, 20, 3), ou de « perfection » (IV, 38, 4, lignes 98-110), lorsqu'il est considéré dans son aboutissement ultime. Le « bon conseil », lui, est le rappel, par la voix des prophètes, du Seigneur ou des apôtres, de la nécessité d'exercer le bien (cf. IV, 37, 3, lignes 65-68).

4. Cette citation sera reprise, à l'appui d'une argumentation identique, en *Dém.* 8.

pour quiconque fait le bien. » (*Rom.* 2, 10) Ainsi donc, conclut Irénée, Dieu, dans sa bonté, a donné le bien : ceux qui l'auront « fait », alors qu'ils pouvaient ne pas le faire, recevront gloire et honneur ; ceux qui ne l'auront pas « fait », alors qu'ils pouvaient le faire, subiront le juste jugement de Dieu.

Témoignage des prophètes, du Seigneur et de Paul (37, 2-4).

Il est donc faux de croire que les uns seraient bons par nature et les autres naturellement mauvais[1]. Tous sont de même nature, affirme Irénée ; tous ont reçu le bien donné par Dieu ; tous sont capables de retenir et de faire le bien, capables aussi de le rejeter et de ne pas le faire : aussi est-ce en toute justice que les uns sont loués pour avoir choisi le bien et y avoir persévéré et que les autres sont blâmés pour avoir rejeté le bien.

C'est pourquoi les prophètes exhortaient les hommes à pratiquer la justice et à faire le bien[2]. Par eux, Dieu nous donnait son « bon conseil », à nous qui étions plongés dans l'oubli à cause de notre négligence[3].

C'est pourquoi aussi le Seigneur[4] disait[5] : « Que votre lumière brille devant les hommes, pour qu'ils voient vos bonnes œuvres... » (*Matth.* 5, 16) Et encore : « Prenez garde à vous-mêmes, de peur que vos cœurs ne s'alourdissent dans la débauche, l'ivrognerie et les soucis matériels. » (*Lc* 21, 34) Et encore : « Que vos reins soient

1. Cf. *Adv. haer.* I, 7, 5. Voir aussi I, 6, 1-4. Une fois encore, Irénée résume la doctrine des Ptoléméens en dégageant l'erreur fondamentale qu'elle contient. Quelles que soient les nuances doctrinales des différentes sectes, toutes en arrivent à diviser l'humanité en deux classes d'hommes : les uns, à savoir les « pneumatiques », sont automatiquement sauvés, en ce sens que le germe spirituel qu'ils possèdent remonte automatiquement au Plérôme après la mort ; les autres, à savoir les « psychiques » et les « hyliques », ne participent pas au salut, puisqu'ils ne peuvent avoir accès au Plérôme. C'est la liberté, au sens le plus fort du terme, qui est ainsi refusée à tous : le salut est automatique pour les uns et n'existe pas pour les autres. Dans cette perspective, l'effort éthique n'a plus aucune signification.

2. Illustration par l'enseignement des prophètes qui rappelle les paroles prophétiques de IV, 36, 2 et soude cette section à la précédente.

3. Même perspective que celle qui fut proposée en IV, 17, 1 : Dieu envoie ses prophètes parce que l'homme « néglige la justice et se détourne de l'amour de Dieu ». C'était aussi le sens de la Loi et du Décalogue (cf. IV, 14, 3 ; IV, 15, 1 ; IV, 16, 3 ; IV, 17, 1-3).

4. Après l'enseignement des prophètes, vient celui du Seigneur et de l'Apôtre, selon le schème habituel chez Irénée (cf. IV, 1, 1 et *supra*, p. 49, note 2).

5. Les paroles du Seigneur qui suivent insistent sur la nécessité des « bonnes œuvres » qu'il faut « faire » et des actes mauvais dont il faut se garder. Elles sont ainsi groupées à cause de leur contenu identique, approprié à l'argumentation en cours.

ceints et vos lampes allumées... ! » (*Lc* 12, 35-36)[1] Et encore : « Le serviteur qui connaît la volonté de son maître et ne la fait pas, sera battu d'importance. » (*Lc* 12, 47) Et encore : « Pourquoi me dites-vous : Seigneur, Seigneur ! et ne faites-vous pas ce que je dis ? » (*Lc* 6, 46)[2] Et encore : « Si un serviteur dit en son cœur : Mon maître tarde, — et qu'il se mette à battre ses compagnons, à manger, à boire et à s'enivrer, son maître... le retranchera et lui assignera sa part avec les hypocrites. » (*Lc* 12, 45-46)[3] Et toutes les paroles analogues montrant le libre arbitre de l'homme et le conseil d'un Dieu qui nous exhorte à la soumission et nous détourne de l'incrédulité[4], mais ne nous fait pas violence pour autant[5].

C'est pourquoi Paul dit aussi : « Tout est loisible, mais tout n'est pas profitable. » (*I Cor.* 6, 12) Et encore : « Dites la vérité chacun à son prochain. » (*Éphés.* 4, 25) Et encore : « Qu'il ne sorte de votre bouche ni parole mauvaise, ni propos déshonnête, ni bouffonnerie... » (*Éphés.* 4, 29) Et encore : « Vous étiez autretois ténèbres, mais maintenant vous êtes lumière dans le Seigneur : conduisez-vous avec décence... » (*Éphés.* 5, 8) « Voilà ce que certains d'entre vous ont été ; mais vous avez été lavés, mais vous avez été sanctifiés, mais vous avez été justifiés au nom de notre Seigneur. » (*I Cor.* 6, 11)[6]

Toutes ces paroles de l'Écriture, conclut Irénée, prouvent que l'homme est libre depuis l'origine, et elles montrent que, « de tout temps », Dieu lui a conseillé de garder le bien, ce qui se fait par l'obéissance envers Dieu.

La liberté de la foi (*37, 5*).

Et ce n'est pas seulement dans les actes, mais jusque dans la foi, que le Seigneur sauvegarde la liberté de l'homme. A preuve, dit Irénée, les paroles du Seigneur : « Qu'il te soit fait selon ta foi »

1. Les deux citations de *Lc* 21, 34 et 12. 35-36 qui se suivent ici, avaient déjà été rapprochées en IV, 36, 3 dans la série des paroles du Seigneur qui actualisaient l'enseignement de la parabole des vignerons homicides. Cette reprise montre qu'Irénée relie étroitement la section sur la loi de la liberté à l'enseignement des paraboles.

2. Citation reprise en V, 8, 3, où le papyrus d'Iéna et l'arménien imposent la leçon τί με λέγετε. Comme cette leçon se rencontre aussi en Clément d'Alexandrie, A. Rousseau corrige sur ce point la rétroversion τί μοι λέγετε qu'il proposait ici. Cf. *SC* 152, p. 248-249, note 1 de la p. 105.

3. Cette citation a déjà été alléguée en IV, 26, 3, selon une leçon un peu différente, à propos des presbytres de l'Église.

4. Sur le passage parallèle en IV, 15, 2, voir Annexe IV, p. 379.

5. En d'autres termes, Dieu nous laisse libres (cf. IV, 37, 1) et ne nous force pas (cf. V, 1, 1).

6. Cette citation a déjà été alléguée en IV, 27, 4, elle sera reprise en V, 11, 1. Elle est souvent suggérée dans les contextes baptismaux : IV, 22, 1 ; IV, 27, 1.

(*Matth.* 9, 29), et : « Tout est possible à celui qui croit » (*Mc* 9, 23), et encore : « Va, qu'il te soit fait selon ta foi. » (*Matth.* 8, 13)[1] Il prouve ainsi que la foi appartient en propre à l'homme, qu'elle est sienne, par là même que celui-ci possède sa décision en propre. Il est donc responsable aussi au regard de la foi, et c'est pourquoi « celui qui croit » mérite justement la vie éternelle, « tandis que celui qui ne croit pas au Fils ne verra pas la vie... » (*Jn* 3, 36) Les Juifs de l'ancienne alliance étaient donc libres eux aussi, et c'est pour manifester à la fois « son bien à lui » et le libre arbitre de l'homme que le Seigneur disait à l'adresse de Jérusalem : « Que de fois ai-je voulu rassembler tes enfants..., et vous n'avez pas voulu ! » (*Matth.* 23, 37-38)[2]

Ceux qui contredisent ce libre arbitre en affirmant que certains hommes sont « choïques » par nature, et donc incapables d'être sauvés, introduisent un Seigneur impuissant et incapable de faire ce qu'il voudrait : car, dans cette hypothèse, il serait lui-même soumis à une nécessité plus forte que lui, à savoir la nature mauvaise qu'il n'aurait pas créée et qu'il ne pourrait sauver[3]. En réalité, Dieu est tout-puissant, et c'est l'homme lui-même qui se rend « choïque », lorsqu'il est ingrat envers son Créateur.

Art. 2. — *LIBERTÉ ET MAL* (*37, 6b-7*)

Mais alors, objecte-t-on, Dieu n'aurait pas dû faire les hommes libres, pour qu'ils deviennent aussitôt ingrats envers lui et méritent leur propre condamnation par là même qu'ils seraient doués de raison et non assujettis à une unique tendance comme les animaux dépourvus de raison[4] !

Dans une telle hypothèse, répond Irénée, le bien serait sans valeur pour l'homme, puisqu'il aurait surgi automatiquement, et les bons ne seraient en rien supérieurs aux autres[5], puisqu'ils

---

1. Pour Irénée, c'est Dieu qui donne la foi (IV, 6, 2). Mais elle appartient en propre à l'homme parce qu'il la fait librement sienne. De là l'expression du Seigneur : « *ta* foi t'a sauvé ».

2. Reprise, sous forme d'inclusion, de la parole du Seigneur qui ouvrait le développement (IV, 37, 1). Ainsi, ce premier article sur la liberté est une nouvelle fois soudé à l'enseignement des paraboles.

3. Irénée profite de l'occasion pour rappeler la liberté de Dieu lui-même. Si certains sont nécessairement perdus parce que leur nature est mauvaise, alors Dieu n'est plus libre (cf. II, 5, 4 et II, 14, 1). Voir G. Wingren, *Man and the Incarnation*, p. 139-140.

4. Le lien entre cette objection et la fin de IV, 37, 5 a été bien mis en lumière par A. Orbe, *Antropologia*, p. 179-180. L'auteur rapproche avec raison les lignes 120-122 d'un passage de Justin, I *Apol.* 43. L'allusion aux animaux dérourvus de raison est ironique et polémique.

5. Pointe polémique contre les Valentiniens qui se pensent « parfaits » et « supérieurs » aux autres (cf. I, 6, 3-4 ; I, 13, 6).

seraient tels par nature et non par libre choix : aussi ne percevraient-ils même pas l'excellence du bien et seraient-ils incapables d'en jouir[1]. Quelle jouissance, quelle gloire, quelle assurance, quelle couronne pourrait-il y avoir pour celui qui ne connaîtrait pas le bien, ne s'y serait pas exercé, n'aurait pas persévéré en lui, ne l'aurait pas conquis de haute lutte ? C'est pourquoi le Seigneur dit à propos du royaume : « Ce sont les violents qui s'en emparent » (*Matth.* 11, 12), c'est-à-dire ceux qui, « par la violence et la lutte, avec vigilance[2] et promptitude, s'en saisissent ». C'est pourquoi aussi Paul dit aux Corinthiens : « Ne savez-vous pas que, dans les courses du stade, tous courent, mais qu'un seul remporte le prix ? Courez de manière à le remporter. » (*I Cor.* 9, 24-27) Ainsi sommes-nous invités au « combat de l'incorruptibilité », non seulement afin que nous puissions remporter la couronne[3], mais afin que celle-ci nous soit d'autant plus précieuse que nous l'aurons conquise de plus haute lutte : car, pour le Seigneur comme pour l'Apôtre, c'est bien réellement de nous qu'il dépend d'aimer Dieu davantage[4]. Au reste, constate Irénée, « le bien qui est en nous ne pourrait même pas être perçu par notre intelligence, s'il n'était le fruit de notre exercice ; c'est par l'expérience du mal et la lutte contre celui-ci que le bien acquiert tout son prix : de même que la vue, la santé, la lumière et la vie nous sont d'autant plus précieuses et désirables que nous faisons l'expérience de la cécité, de la maladie, des ténèbres et de la mort, ainsi le royaume des cieux est d'autant plus précieux pour ceux qui connaissent celui de la terre[5]. En d'autres termes, pour Irénée, il n'y a pas de bien sans qu'il ne soit librement voulu, et il n'y a pas de liberté sans une possibilité réelle du mal, une sollicitation de celui-ci et une victoire sur lui : c'est seulement dans ces conditions que le bien donné par Dieu devient réellement nôtre.

Mais la difficulté n'est pas encore complètement résolue pour autant, car elle porte sur l'expérience concrète et actuelle du mal et non sur sa simple possibilité. Aussi bien, Irénée va-t-il affronter la pointe même de l'objection. Dieu, dit-il, a permis la faute et tout le cortège de maux qu'elle devait entraîner, parce qu'il savait qu'elle tournerait, en fin de compte, au bien de l'homme. Il a

---

1. Nouvelle pointe polémique : les Valentiniens prétendaient justement qu'ils arrivaient, par la gnose, à prendre conscience du germe spirituel qui les habitait et à être ainsi sauvés (II, 19, 3).

2. Rappel des conseils de vigilance donnés en IV, 36, 3 et IV, 37, 3. Cf. G. Wingren, *Man and the Incarnation*, p. 149-150 ; 164, 171.

3. Une nouvelle allusion à ce passage de *I Cor.* 9, 24-27 se rencontre en V, 29, 1. Irénée y décrit le combat final en ces termes : « Car ce sera le dernier combat des justes, où les vainqueurs seront couronnés d'incorruptibilité. » L'expression se rencontrait déjà en IV, 15, 2.

4. Dieu donne des dons toujours plus grands à ceux qui l'aiment toujours plus : ce thème a déjà été traité en IV, 9, 2-3 ; IV, 12, 2 ; IV, 13 3.

5. Cet argument sera repris en IV, 39, 1, avec des comparaisons similaires.

permis tout cela afin que, instruits de toutes manières, jusques et y compris par la douloureuse expérience de la mort, nous soyons dorénavant scrupuleusement fidèles et demeurions ainsi dans son amour. Car l'expérience du péché et de ses conséquences était en quelque sorte nécessaire pour que l'homme prît pleinement conscience du bien souverain qu'était pour lui l'amitié de Dieu. Comme le dit le prophète : « Ton apostasie t'instruira. » (*Jér.* 2, 19) C'est donc en vue du parfait achèvement de l'homme que Dieu a permis le péché de celui-ci : Dieu savait que, au terme d'une longue et douloureuse maturation et non sans ses « économies » à lui — c'est-à-dire toute la série de ses interventions jalonnant l'histoire humaine et culminant dans l'incarnation, la mort et la résurrection de son Fils —, surgirait enfin, une fois le moment venu, une Église « configurée à l'image de ce Fils » (*Rom.* 8, 29)[1] et une humanité assez parfaitement « mûre » pour voir et saisir Dieu[2].

Telle est la réponse définitive d'Irénée : si Dieu a permis le péché des origines et toutes ses conséquences, c'est parce qu'il savait que, moyennant l'infinie générosité de son amour rédempteur, le péché lui-même contribuerait finalement au plus grand bien de l'homme et à la plus parfaite réussite de la création.

Art. 3. — *LIBERTÉ, CROISSANCE ET PERFECTION* (*38, 1-4*)

Ici, l'on objectera peut-être : « Eh quoi, Dieu n'eût-il pu faire l'homme parfait dès le commencement[3] ? » Était-il nécessaire qu'il fût soumis à une croissance avant de devenir semblable à Dieu ? N'est-ce pas là une preuve de l'impuissance du Créateur[4] ?

---

1. Nouvelle allusion à cette citation en V, 6, 1. Sur la chute et la manière dont Dieu se sert de la faute elle-même en vue de la croissance de l'homme, cf. G. Wingren, *Man and the Incarnation*, p. 54 ; 60-63.

2. Tout ce passage est typiquement irénéen. En effet, Irénée a déjà traité le même sujet en III, 20, 1-2. Il y reviendra en IV, 39, 1 ; V, 2, 3 ; V, 3, 1 ; V, 29, 1. Or en deux de ces passages, à savoir en V, 2, 3 et V, 29, 1, il se réfère explicitement à des développements antérieurs, ce qui prouve que l'explication du mal qu'il donne ici n'est pas fortuite ni sans importance à ses yeux. Elle fait bien plutôt partie de sa pensée propre.

De plus, tout ce passage renvoie implicitement aux explications données sur le pourquoi des choses temporelles et éternelles en I, 10, 3 ; IV, 4, 1 ; IV, 5, 1 ; V, 36, 1. Cf. Annexe IV, p. 380-385.

3. Cette deuxième objection est suscitée par le développement qui précède : elle y est littérairement rattachée par le mot crochet *perfectum* (ligne 179) qui reprend la phrase précédente : ... *praefiniente Deo omnia ad hominis perfectionem*... (lignes 172-173).

4. Telle est en effet la portée exacte de l'objection, comme il apparaît en IV, 38, 2 : « Ce n'est donc pas du côté de Dieu qu'étaient l'impuissance et l'indigence, mais du côté de l'homme nouvellement créé : il n'était pas incréé ».

L'état d'enfance de l'homme (38, 1-2).

Qu'on sache donc, répond Irénée, que pour Dieu, qui est depuis toujours identique à lui-même et est incréé[1], tout est possible, à ne considérer que lui[2]. Mais les êtres produits, du fait qu'ils reçoivent subséquemment leur commencement d'existence[3], sont nécessairement inférieurs à leur Auteur[4], car ils ne sont pas incréés[5] : nouvellement venus à l'existence, ils sont de petits enfants[6] et, en tant que tels, ils ne sont ni accoutumés ni exercés à la conduite parfaite. Dieu pouvait donc donner, dès le commencement, la perfection à l'homme, comme une mère peut donner une nourriture parfaite à son nouveau-né[7] ; mais l'homme était incapable de la recevoir, car il n'était qu'un petit enfant.

C'est pourquoi notre Seigneur, lorsqu'il récapitula en lui toutes choses, vint à nous, non tel qu'il le pouvait, c'est-à-dire dans son inexprimable gloire, mais tel que nous étions capables de le voir, c'est-à-dire dans l'humilité de la chair[8] : le Pain parfait du Père se donnait ainsi à nous sous forme de lait, pour que, « nourris pour ainsi dire à la mamelle de sa chair » et accoutumés par une telle lactation à manger et boire (*Jn* 6, 54)[9] le Verbe de Dieu, nous puissions garder en nous-mêmes le Pain de l'immortalité qui est

---

1. Voir les passages parallèles en IV, 11, 2 et III, 8, 3.
2. Référence implicite probable à *Matth.* 19, 26 : « Tout est possible à Dieu ».
3. L'expression *secundum quod postea facturae initium habuerunt* a déjà été utilisée dans le même sens en II, 25, 3 : *ille qui hodie factus est et initium facturae accepit.* Voir aussi II, 34, 2-3 et III, 8, 3.
4. ... *Secundum hoc minora esse oportuit eo qui se fecerit* : une expression similaire revient en II, 25, 3 et II, 28, 2.
5. L'expression : *nec enim poterant infecta esse quae nuper facta sunt* revient, presque telle quelle, sous forme d'inclusion, en IV, 38, 2, lignes 52-53.
6. Irénée explique donc ici la faiblesse morale de l'homme à partir de sa condition de créature, comme en *Dém.* 12. On trouve une perspective semblable chez Théophile d'Antioche, *Ad Autolycum* II, 25 : ὁ Ἀδὰμ ἔτι νήπιος ἦν. Sur l'état d'enfance de l'homme, cf. G. Wingren, *Man and the Incarnation*, p. 26-38.
7. Il est de l'essence même de la perfection d'être assimilée à la manière d'une nourriture et d'être exercée. Cette perspective est présente dans toute la section : elle est affirmée, dès le chapitre 37, à propos du « bien » (IV, 37, 6, lignes 131-133 ; IV, 37, 7, lignes 156-158), et revient en IV, 38, 1 (ligne 12) et IV, 38, 2 (lignes 43-44). Ceci s'oppose à la conception gnostique d'une nature naturellement bonne et parfaite.
8. Nous retrouvons ici les affirmations de la deuxième partie du Livre IV sur la vision de Dieu : comme l'homme était incapable de voir Dieu par lui-même, le Père se fit voir dans le Verbe incarné (cf. IV, 20, 9).
9. Le fragment grec conservé dans les *Sacra Parallela* permet de déceler ici l'allusion à l'Eucharistie qui est à l'horizon de la pensée d'Irénée. Celui-ci écrit en effet : ἐθισθέντες τρώγειν καὶ πίνειν τὸν Λόγον τοῦ Θεοῦ... C'est là une allusion manifeste au verset johannique sur le pain de vie : ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα ἔχει ζωὴν αἰώνιον (*Jn* 6, 54).

l'Esprit du Père[1].

Et c'est pourquoi Paul disait aux Corinthiens : « Je vous ai donné du lait à boire, non de la nourriture solide, car vous ne pouviez pas encore la supporter » (*I Cor.* 3, 2). Il leur avait annoncé la venue du Seigneur comme homme, mais ne leur avait pas encore imposé les mains pour qu'ils reçoivent l'Esprit, à cause de l'imperfection et de la faiblesse de leur conduite : la jalousie, les discordes et les disputes régnaient encore parmi eux, les rendant charnels (*I Cor.* 3, 3).

De la même manière, explique Irénée, Dieu pouvait, dès le commencement donner la perfection à l'homme, mais celui-ci était incapable de la recevoir, a fortiori de la contenir, a fortiori encore de la garder. C'est pourquoi le Verbe de Dieu s'est fait petit enfant avec l'homme, non pour lui-même, mais à cause de l'état d'enfance de l'homme, pour être saisi selon que l'homme était capable de le saisir. Ce n'est donc pas du côté de Dieu qu'est l'impuissance ou l'indigence, mais du côté de l'homme nouvellement venu à l'existence : car il n'est pas incréé.

La puissance, la sagesse et la bonté de Dieu (38, 3).

En revanche, du côté de Dieu se manifestent à la fois la puissance, la sagesse et la bonté. La puissance — et déjà la bonté — de Dieu se manifeste dans l'acte souverainement libre par lequel il confère l'existence à ce qui n'est pas encore[2]. La sagesse de Dieu éclate dans la capacité pour ainsi dire illimitée de croissance qu'il inscrit dans la structure même de sa créature et par laquelle il compense l'inévitable faiblesse native de celle-ci. La « surabondante » bonté de Dieu[3], enfin, se révèle dans l'assistance ininterrompue qu'il pro-

1. En accomplissant les paroles du Seigneur et en imitant ses gestes d'homme, nous devenons semblables au Verbe. Irénée développe ce thème en V, 1, 1. Il s'agit en fait d'un développement imagé des « formules d'échange » fréquentes dans l'*Adversus haereses* : « le Verbe de Dieu s'est fait fils de l'homme pour que l'homme devienne fils de Dieu » : cf. III, 10, 2 ; III, 16, 3 ; III, 19, 1 ; III, 20, 2 ; V, 36, 3... L'ensemble de la doctrine est résumé en IV, 20, 4. Sur la notion d'accoutumance, cf. P. Éveux, « La théologie de l'accoutumance chez Irénée », p. 5-54. Voir Annexe IV, p. 371-375.

2. Nous retrouvons ici le même rapprochement que l'on rencontre dans le *Pasteur* d'Hermas : ἐν τῷ τὰ μηδέπω ὄντα... κτίζειν τε καὶ ποιεῖν (Cf. IV, 20, 2 et *supra*, p. 165, note 1). Déjà la Bible avait décrit l'acte créateur en rapprochant les verbes κτίζειν et ποιεῖν, par exemple en *Deut.* 32, 6, qu'Irénée cite en IV, 10, 2 et IV, 31, 2.

3. On notera la composition de ce passage. Irénée commence par distinguer la « puissance », la « sagesse » et la « bonté » de Dieu. Il semble ensuite coupler la « puissance et la bonté » et les distinguer de la « sagesse ». Mais il n'en est rien. Il reprend en fait la triple énumération : la « puissance » — et (déjà) la « bonté » —, parce que Dieu crée ; la « sagesse », parce qu'il crée avec mesure ; la « suréminente bonté », parce qu'il donne accroissement jusqu'à la vision de Dieu. Cette phrase nous paraît caractéristique de la manière de composer d'Irénée, très ferme et très souple à la fois.

digue à sa créature, non seulement en la maintenant dans l'existence[1], mais en l'élevant peu à peu à partir de la petitesse de son commencement jusqu'au plein épanouissement de ses virtualités, voire jusqu'à une participation à la gloire de l'Incréé[2]. De la sorte, Dieu possède la plus absolue primauté, puisqu'il donne l'être à tout sans l'avoir reçu de personne. De son côté, toute créature n'a d'être que « dans la soumission à Dieu », c'est-à-dire moyennant sa totale dépendance à l'égard de l'unique source possible d'existence et de vie[3].

« Tel est donc l'ordre, conclut Irénée, tel est le rythme[4], tel est l'acheminement par lequel l'homme créé et modelé devient à l'image et à la ressemblance du Dieu incréé : le Père décide et commande (*Gen.* 1, 26), le Fils exécute et modèle (*Gen.* 2, 7), l'Esprit nourrit et fait croître (*Gen.* 1, 28), et l'homme progresse peu à peu et s'élève vers la perfection, c'est-à-dire s'approche de l'Incréé »[5]. Car l'homme doit d'abord venir à l'existence, puis grandir[6], avant de recevoir l'incorruptibilité, c'est-à-dire avant de voir son Seigneur : car c'est la vision de Dieu qui procure l'incorruptibilité, « et l'incorruptibilité fait être près de Dieu » (*Sag.* 6, 19)[7].

Déraison et ingratitude des gnostiques (38, 4).

Irénée revient alors à l'objection de ses adversaires et conclut : Ils sont donc tout à fait déraisonnables ceux qui reprochent au Créateur son impuissance, sous prétexte qu'il n'a pas fait l'homme

---

1. Les créatures durent aussi longtemps que Dieu le veut : Irénée l'affirme, dans des termes presque identiques à ceux-ci, en II, 34, 2. Voir aussi III, 8, 3 et *supra*, p. 58, note 1.

2. Cette façon de comprendre l'existence de la créature comme un progrès vers Dieu pouvant aller jusqu'à une participation de son incorruptibilité est couramment exprimée par Irénée : II, 25, 3 ; II, 28, 1-2 ; II, 34, 2 ; III, 5, 3 ; III, 8, 3 ; IV, 5, 1 ; IV, 9, 2 ; IV, 11, 2-3 ; IV, 20, 7 ; IV, 20, 10 ; IV, 28, 2 ; IV, 38, 3-4 ; V, 1, 1 ; V, 34, 2 ; V, 36, 2-3. Cf. à ce sujet : M. Aubineau, « Incorruptibilité et divinisation selon saint Irénée », p. 25-52 ; A. Bengsch, *Heilsgeschichte*, p. 120-135. Cf. Annexe IV, p. 380-385.

3. Nous retrouvons ici une perspective qui avait déjà été exprimée à propos de la vision de Dieu en IV, 20, 2 et 5.

4. La même expression se rencontre en V, 34, 1 et V, 36, 1. Cf. *SC* 152, p. 335-336, note 2 de la p. 389.

5. La perspective trinitaire est ici fortement accentuée, comme en IV, 20, 5 ; V, 36, 3 ; *Dém.* 7. De plus, ici encore apparaissent la primauté absolue de la volonté du Père (cf. IV, 6, 3 ; IV, 20, 4 ; IV, 20, 6... Cf. *supra*, p. 70, note 1), « le ministère » du Fils (cf. IV, 20, 6-7), et l'action de l'Esprit qui fait « croître » (cf. IV, 9, 2, lignes 62-65 ; IV, 20, 10, ligne 257...).

6. Grandir, devenir adulte, se multiplier : Irénée résume ici en une phrase l'histoire de l'humanité et de tout homme. Cette perspective s'enracine dans la parole de la *Genèse* : « Croissez et multipliez » (*Gen.* 1, 28), qu'Irénée a citée et commentée en IV, 11, 1-2. Dans la *Démonstration*, il montrera comment cette parole s'est réalisée au cours de l'histoire (cf. *Dém.* 12 ; 19 ; 22).

7. Cf. le passage strictement parallèle en IV, 20, 5-6.

parfait dès le commencement : ils outrepassent la loi de l'humaine condition, en refusant d'attendre le temps de leur croissance[1] ; ils veulent être semblables à Dieu[2] avant même d'avoir été des hommes soumis aux passions[3] et repoussent toute différence entre le Dieu incréé et l'homme nouvellement créé. Les insatiables et les ingrats[4] ! Ils sont plus déraisonnables que les animaux sans raison. Ceux-ci ne reprochent pas à Dieu de ne pas les avoir fait hommes, mais nous, nous lui faisons un crime de ce que nous n'avons pas été faits dieux dès le commencement, mais d'abord hommes et ensuite seulement dieux.

Ils sont d'autant plus ingrats que Dieu, dans la simplicité de sa bonté et pour que nul ne le croie envieux ou avare[5], avait réalisé

---

1. Le temps de la croissance comprend aussi le temps du royaume du Christ, où l'homme croîtra sous l'action du Fils et de l'Esprit sans plus être soumis au mal et à la mort : cf. IV, 9, 2 ; IV, 20, 10 ; IV, 26, 1 ; V, 35, 1-2 ; V, 36, 2.

2. Selon les Valentiniens, les gnostiques possèdent dès maintenant et naturellement un « germe spirituel » inamissible qui est une parcelle du Père parfait et qui les rend « semblables à Dieu », quelle que soit leur conduite éthique. C'est cette prétention d'être « naturellement » semblables à Dieu que stigmatise ici Irénée. Pour lui, ce n'est que dans la soumission à Dieu et moyennant une lente et douloureuse croissance — incluant, en fait, l'expérience du mal et de la mort — que la créature devient « semblable au Dieu incréé » (cf. IV, 38, 3-4).

3. C'est-à-dire tout ce qui affecte l'homme, au physique comme au moral, et qui est le propre d'une créature composée, soumise au changement et vouée à la corruption : cf. II, 13, 3.10 ; II, 17, 3 ; II, 18, 1 ; II, 18, 5. Dans le présent passage, l'expression désigne probablement aussi les suites de la faute des origines : cf. III, 23, 3.

4. L'ingratitude est un des reproches qu'Irénée adresse le plus fréquemment aux gnostiques. Ils sont ingrats, par exemple, parce qu'ils méprisent la suréminente bonté de Dieu, en déshonorant « l'ouvrage modelé » par lui et en niant la résurrection de la chair (I, 22, 1) ; ils sont ingrats encore quand ils méprisent le mariage ou refusent de manger de la viande, témoignant ainsi de leur mépris pour la chair (I, 28, 1). Mais fondamentalement, ils sont ingrats parce que, dans leur prétention à se croire d'une nature supérieure à celle de leur Créateur, ils se détournent de Celui de qui ils ont effectivement tout reçu.

Contre cette prétention, Irénée répète tout au long de son œuvre que « la vie ne vient pas de nous ni de notre nature, mais nous est donnée selon la grâce de Dieu » (II, 34, 3). Ce fut très précisément la faute d'Adam de s'être cru « naturellement semblable à Dieu » et de s'être ainsi montré ingrat envers lui (III, 20, 1). Par l'expérience du mal et de la mort, l'homme apprend qu'il est naturellement mortel et que la vie lui est donnée par Dieu : il se dégage alors de l'ingratitude et se montre « reconnaissant » envers son Créateur (III, 20, 2 ; V, 2, 3 ; V, 3, 1), en restant soumis désormais au Verbe qui lui donne la vie (IV, 11, 2 ; IV, 39, 2). Comme on le constate, le passage que nous étudions est donc typiquement irénéen et fait état d'une théologie qui revient à bien d'autres endroits de l'*Adversus haereses*.

5. Dieu n'est pas avare : affirmation anti-gnostique fréquente chez Irénée. Cf. IV, 18, 4.

même[1] cela, autrement dit avait fait de nous des « dieux » dès l'origine[2] : « J'ai dit : Vous êtes des dieux, vous êtes tous les fils du Très-Haut. » (*Ps.* 81, 6)[3] Mais, remarque Irénée, parce qu'il savait que nous étions incapables de porter la puissance de la divinité, il ajoutait : « Mais vous, comme des hommes, vous mourrez. » (*Ps.* 81, 7) Il exprimait ainsi sa générosité, d'une part, notre faiblesse et notre liberté, de l'autre. Dans sa générosité, en effet, Dieu a donné magnifiquement le « bien »[4], en nous faisant « dieux » dès le commencement et libres comme lui[5] ; dans sa prescience, il a connu la faiblesse des hommes et les maux qu'ils attireraient sur eux en mésusant de cette liberté ; dans son amour et sa puissance, enfin, il triomphera de la substance de la nature créée[6]. Ainsi fallait-il que d'abord apparaisse la nature mortelle et corruptible de l'homme, et qu'ensuite, par la puissance et l'amour de Dieu, le mortel soit englouti par l'immortalité et le corruptible par l'incor-

---

1. Nous optons résolument ici pour la leçon de l'arménien : *quamvis Deus secundum simplicitatem bonitatis suae ET hoc fecerit...* : « Pourtant dans la simplicité de sa bonté, Dieu a fait MÊME cela... ». Le contexte immédiat milite en faveur de cette leçon qui donne toute sa cohérence à l'argumentation. Les gnostiques reprochaient à Dieu de ne pas nous avoir faits « dieux dès le commencement » (ligne 97). Irénée répond : ce reproche n'est pas justifié, car Dieu avait fait même cela : il nous avait fait « dieux dès le début », comme le prouve la parole du Psaume : « J'ai dit : Vous êtes des dieux, vous êtes tous les fils du Très-Haut. » (*Ps.* 81, 6) Cf. Annexe IV, p. 383-385.

2. En III, 18, 1, Irénée a précisé que nous recouvrons, dans le Christ, ce que nous avions perdu en Adam, à savoir d'être « à l'image et à la ressemblance de Dieu ». Cf. V, 2, 1 ; V, 16, 2 ; *Dém.* 11. Cf. *supra*, p. 38, note 1, et Annexe IV, p. 380-382.

3. Par deux fois, en III, 6, 1 et III, 19, 1, Irénée allègue ce même *Psaume* à propos de la grâce de l'adoption que nous recevons dans le Christ. Ici, il l'allègue à propos de la ressemblance divine donnée à l'origine. Mais il s'agit en fait d'une seule et même interprétation, car le Christ Jésus nous rend, plus parfaitement, par la « récapitulation » ce que nous avions perdu en Adam (cf. III, 18, 2 ; III, 19, 1 ; V, 2, 1 ; V, 16, 2 ; V, 21, 3...). Cf. G. Wingren, *Man and the incarnation*, p. 99-100 ; 123-132. Voir Annexe IV, p. 380-383.

4. Nouvelle mention du « bien » donné par Dieu à l'homme. Mais ici, le contexte est différent de celui que nous avons rencontré en IV, 37, 1-2. Il s'agissait là-bas d'un contexte anti-gnostique où Irénée réfutait la doctrine des classes d'hommes « naturellement » bons ou mauvais. Ici, l'expression désigne les dons accordés par le Créateur à l'homme à l'aube de son histoire. Dans ce cas, le « bien » désigne l'image et la ressemblance de Dieu données à Adam et perdues par sa faute (cf. III, 18, 1).

5. Même perspective en *Dém.* 11 : parce que l'homme a reçu le « souffle de Dieu » et a été créé « semblable à Dieu », il est « libre et maître de ses actes », comme son Créateur.

6. C'est-à-dire de la substance mortelle et corruptible. Pour Irénée en effet, seul Dieu existe depuis toujours et demeure parfaitement et éternellement identique à lui-même (II, 34, 2 ; III, 8, 3 ; IV, 11, 1 ; IV, 38, 3). Tous les êtres créés reçoivent leur commencement d'existence et ne perdurent qu'aussi longtemps qu'il plaît à Dieu de prolonger cette existence (II, 34, 2). Autrement dit, ils ne sont pas immortels par eux-mêmes et doivent recevoir gratuitement de demeurer à jamais (II, 34, 3 ; III, 8, 3 ; IV, 38, 3). La théologie de ce passage est donc typiquement irénéenne. Cf. Annexe IV.

ruptibilité. Tel est le cheminement par lequel l'homme devient à l'image et à la ressemblance de Dieu, non sans passer par la connaissance du bien et du mal (cf. *Gen.* 3, 5) : c'est ce qu'Irénée va prouver, en montrant l'aboutissement ultime de la liberté de l'homme.

Art. 4. — *L'HOMME ARTISAN DE SON PROPRE DESTIN (39, 1-4)*

Pourquoi la connaissance du bien et du mal ? (39, 1).

Pourquoi la connaissance du bien et du mal[1] ? Pour que l'homme, ayant acquis « par l'œil de son esprit » l'expérience[2] du bien qu'est l'obéissance et du mal qu'est la désobéissance, fasse choix du bien en pleine connaissance de cause et soit immunisé contre toute négligence à l'égard du commandement de Dieu : ce qui lui ôte la vie, c'est-à-dire désobéir à Dieu, il le rejettera à jamais ; au contraire, ce qui lui conserve la vie, c'est-à-dire obéir à Dieu, il le gardera avec un soin scrupuleux.

C'est pourquoi il a reçu une « double faculté »[3] permettant la connaissance de l'un et de l'autre, précise Irénée : car, de même que la langue acquiert par le goût la connaissance du doux et de l'amer,

---

1. Irénée revient, de façon plus explicite et plus étendue, à l'argumentation esquissée en IV, 37, 7 : Dieu a permis le mal pour que l'homme, par cette expérience, soit plus fidèle à garder le bien. Mais il ne s'agit pas d'une simple reprise d'un argument antérieur. Le contexte est en effet différent : en IV, 37, 7, Irénée réfutait ceux qui posaient des objections contre la liberté de l'homme ; ici, il continue de réfuter ceux qui font grief à Dieu de ne pas avoir fait l'homme parfait dès le début et montre le double aboutissement de la liberté : gloire éternelle ou éternelles ténèbres. Voilà pourquoi l'insistance est mise ici sur la soumission à Dieu, nécessaire pour que l'homme puisse entrer dans l'éternelle lumière. Cette reprise d'un argument antérieur témoigne donc du progrès de l'argumentation qui continue de se développer par cercles concentriques.

2. Le terme *experimentum* (πεῖρα*), qui revient quatre fois dans ce paragraphe (lignes 8, 11, 21 et 21), désigne une réalité importante dans l'anthropologie d'Irénée : cf. III, 20, 2 ; V, 2, 3 ; V, 21, 3. De la comparaison de ces passages ressort la portée polémique de l'expression : Irénée s'oppose aux gnostiques, qui prônent une pure « gnose » intellectuelle déracinée du tissu réel de l'existence humaine ; c'est jusque dans son corps que l'homme doit faire l'expérience de sa fragilité et de la puissance de Dieu.

3. L'expression *duplices sensus* (διπλᾶ αἰσθητήρια*) revient une fois encore à la ligne 31. Elle s'oppose manifestement aux doctrines gnostiques, puisqu'Irénée affirme : « Si tu répudies... cette double faculté de perception, sans le savoir, tu te supprimeras toi-même en tant qu'homme ». Il vise à nouveau la prétention de certains à être « bons par nature » : ceux qui émettent une telle prétention se suppriment eux-mêmes comme hommes et se ravalent au rang d'« êtres dépourvus de raison et incapables d'être jamais autre chose que ce qu'ils ont été faits » (cf. IV, 37, 6 et IV, 37, 2).

que l'œil distingue par la vue le noir du blanc, que l'oreille connaît par l'ouïe la différence des sons, ainsi l'esprit, par l'expérience du bien et du mal, reçoit de façon plus indubitable la connaissance du bien[1] et est plus scrupuleusement attentif à le conserver : d'abord, par la pénitence[2], il « crache » le mal de la désobéissance ; ensuite, sachant par une expérience immédiate à quel point la désobéissance est le contraire du bien et du doux, il n'entreprendra jamais plus d'y « goûter ». Quiconque répudie cette « double faculté de perception », sans le savoir peut-être, se supprime lui-même en tant qu'homme.

Obéissance et responsabilité de l'homme (39, 2-3).

D'ailleurs[3], interroge Irénée, comment seras-tu dieu, alors que tu n'as pas encore été fait homme[4] ? Comment seras-tu parfait, alors que tu viens à peine d'être créé ? Comment seras-tu immortel, si, dans une nature mortelle, tu as désobéi à ton Créateur[5] ? Car il te faut d'abord garder ton rang d'homme[6] et ensuite seulement

1. L'expression *disciplina boni* (ἡ ἐπιστήμη τοῦ καλοῦ*) se rencontre aux lignes 16-17 et 24-25. Sur cette rétroversion, voir A. Rousseau, *SC* 210, p. 296-297. Il s'agit de la connaissance assurée du bien, reçue par l'expérience. Nous retrouvons donc, par un autre biais, la même insistance sur la pédagogie divine qui était centrale dans les sections consacrées à la Loi et aux prophètes (cf. IV, 15, 1 ; IV, 16, 5 ; IV, 20, 10...).

2. Pour Irénée, la pénitence conserve son sens biblique de changement de vie. Par elle, les pécheurs acceptent un « profond changement et retournement de leur ancienne manière de vivre, par laquelle ils ont amené sur eux une maladie peu banale et de nombreux péchés » (III, 5, 2. Cf. aussi III, 9, 1). Voilà pourquoi souvent Irénée caractérise la pénitence par un retour à un état antérieur : le gnostique est ainsi appelé à revenir, « par la pénitence », au lieu d'où il a été rejeté (IV, 9, 3), c'est-à-dire à la foi au Dieu Créateur (cf. I, 31, 3 ; III, 11, 4). Notre passage s'inscrit donc harmonieusement dans la pensée théologique d'Irénée sur la pénitence, telle qu'elle apparaît dans les autres Livres de l'*Adversus haereses*.

3. Les paragraphes 2 et 3 du chapitre 39 reprennent tout l'enseignement antérieur sous la forme d'une sorte de parabole : celle de l'Artiste et de son œuvre. C'est une interprétation du récit de la création (cf. *Gen.* 2, 7), illustrée par la doctrine de la croissance de l'homme.

4. Fidèle à la perspective qu'il a développée dans le Livre III, Irénée applique ici à tout homme l'histoire des origines (cf. III, 18, 1 : « ... de sorte que ce que nous avions perdu en Adam, c'est-à-dire d'être à l'image et à la ressemblance de Dieu, nous le recouvrions dans le Christ Jésus »). Comme Adam avait été créé « petit enfant » et devait grandir pour devenir homme (cf. *Dém.* 12), ainsi nous devons d'abord être faits hommes avant de devenir dieux. En d'autres termes : avant d'être totalement « semblables à Dieu » dans le royaume futur, nous devons grandir ici-bas dans la soumission à Dieu par le choix libre du bien et la lutte contre le mal.

5. De même qu'Adam a désobéi au Créateur et a perdu son privilège d'immortalité (*Dém.* 15-16), ainsi, en lui, nous avons tous désobéi et avons été plongés dans la mort (III, 18, 1.7 ; III, 20, 1-2 ; V, 16, 3...).

6. Il semble que nous retrouvons la même perspective en *Dém.* 14.

recevoir en partage la gloire de Dieu[1] : car ce n'est pas toi qui fais Dieu, mais Dieu qui te fait[2]. Si donc tu es l'ouvrage de Dieu, attends patiemment la Main de ton Artiste[3], qui fait toutes choses en temps opportun[4] ; présente-lui un cœur souple et docile ; garde la forme que t'a donnée cet Artiste, ayant en toi l'Eau qui vient de lui[5] et faute de laquelle, en t'endurcissant, tu rejetterais l'empreinte de ses doigts[6]. Alors, par l'art de Dieu, l'argile qui est en toi sera cachée ; sa Main a créé ta substance : elle te revêtira d'or pur[7] au dedans et au dehors (cf. *Ex.* 25, 11)[8] et te parera si bien, que le Roi lui-même sera épris de ta beauté (cf. *Ps.* 44, 12).

Mais si, en t'endurcissant, tu repousses son art et te montres mécontent de ce qu'il t'a fait simplement homme, tu as, du fait de ton ingratitude, rejeté tout ensemble et son art et la vie : la cause de ton inachèvement résidera en toi qui n'as pas obéi, non en lui qui t'a appelé, car il a envoyé des gens pour inviter aux noces, mais ceux qui ne l'ont pas écouté se sont eux-mêmes privés du festin du royaume (cf. *Matth.* 22, 3)[9]. Ce n'est donc point l'art de Dieu qui est en défaut, car il peut, à partir de pierres, susciter des fils à Abraham (cf. *Matth.* 3, 9)[10] ; mais l'homme qui refuse la foi en Dieu et la soumission[11] est cause de son propre inachèvement. La

---

1. L'homme ne possède pas naturellement une parcelle de la divinité, comme le pensent les gnostiques, mais il reçoit gratuitement et progressivement la gloire de Dieu (cf. IV, 16, 4 ; IV, 20, 4 ; IV, 20, 8 ; V, 2, 3 ; V, 35, 1...).

2. Distinction essentielle pour Irénée : cf. III, 8, 3 ; IV, 11, 2.

3. C'est-à-dire le Verbe, selon l'image, chère à Irénée, des deux Mains de Dieu. Cf. V, 16, 1 et *supra*, p. 37, note 5.

4. Le Verbe agit toujours «en temps opportun» pour le profit de l'homme. Cette perspective est chère à Irénée : cf. III, 16, 7 ; IV, 20, 7...

5. C'est-à-dire l'Esprit Saint. Cf. III, 17, 2-3.

6. En d'autres termes, le Verbe imprime peu à peu en l'homme sa propre « forme », sa propre image, et le rend semblable à Lui. Cf. V, 1, 3 ; V, 16, 1-2 ; V, 36, 3...

7. Le Verbe a d'abord modelé l'homme à partir de l'argile (cf. *Gen.* 2, 7) qui est une substance friable et périssable. Mais au cours de l'histoire, il continue de « former » ceux qui lui sont dociles en les parant « d'or pur au dedans et au dehors » ; l'argile primitive devient ainsi incorruptible. C'est exprimer, en image, une affirmation qui revient souvent sous la plume d'Irénée : le mortel sera englouti dans l'immortalité (cf. *II Cor.* 5, 4 en III, 19, 1.3 ; IV, 36, 6 ; IV, 38, 4 ; V, 8, 1 ; V, 13, 3).

8. La même expression sera utilisée, en V, 12, 2, à propos de l'Esprit de Dieu qui « enveloppe l'homme du dedans et du dehors ».

9. Cette allusion à *Matth.* 22, 3 est très importante au point de vue de la structure du texte, car elle nous renvoie à la parabole des invités au festin de noces, parabole qu'Irénée a commentée dans la première section (IV, 36, 5-6). Ceci prouve, une fois encore, que la section sur la « loi de la liberté » est intimement liée à la section sur les paraboles : elle est tout autre chose qu'un « corps étranger ».

10. Citation très fréquente chez Irénée : cf. III, 9, 1 ; IV, 7, 2 ; IV, 25, 1 ; IV, 39, 3 ; V, 32, 2 ; V, 34, 1 ; *Dém* 24 et 93.

11. La foi et la soumission avaient déjà été rapprochées en IV, 37, 1-4 et IV, 37, 5 à propos de la liberté. Irénée avait d'abord prouvé que l'homme

lumière[1] non plus n'est pas en défaut à cause de ceux qui se sont aveuglés eux-mêmes : ceux qui se sont séparés de la lumière du Père et ont transgressé la « loi de la liberté » se sont donc séparés par leur faute, puisqu'ils avaient été faits libres et maîtres de leurs actes[2].

La destinée de l'homme (39, 4).

Et Dieu, qui sait toutes choses par avance, a préparé aux uns et aux autres des demeurs appropriées[3] : à ceux qui lui sont soumis et recherchent la lumière de l'incorruptibilité, il donne cette lumière et l'éternel repos ; mais, pour ceux qui se détournent de la lumière et s'aveuglent en quelque sorte eux-mêmes, il a préparé des ténèbres bien faites pour ceux qui se détournent de la lumière. Il en est comme de la lumière passagère : ceux qui la fuient se plongent eux-mêmes dans les ténèbres et ce n'est pas la lumière qui est pour eux cause d'un tel séjour. Ainsi, ceux qui fuient l'éternelle lumière de Dieu qui renferme tous les biens habiteront par leur faute d'éternelles ténèbres, privés qu'ils seront de tous les biens pour avoir eux-mêmes choisi ce séjour de ténèbres[4].

Tel va être précisément l'objet de la dernière section du Livre IV : montrer, par les paraboles du Seigneur, qu'il n'y a qu'un seul Dieu qui juge tous les hommes avec justice, accordant aux uns la lumière éternelle qu'ils ont cherchée et envoyant les autres dans les ténèbres qu'ils se sont eux-mêmes choisies.

était libre au regard des actes, puis de la foi. Le même rapprochement reviendra en IV, 41, 2 (ligne 28).

1. Sur la comparaison avec la lumière, cf. IV, 20, 5 ; IV, 29, 1 ; V, 27, 2.

2. Irénée reprendra cet argument, presque dans les mêmes termes, en V, 27, 2-28, 1.

3. Allusion probable à la parole du Seigneur : « Il y a beaucoup de demeures dans la maison de mon Père » (*Jn* 14, 2), qu'Irénée citera en V, 36, 2 dans un passage millénariste qui dépend de l'enseignement des presbytres. Il conclut ce passage par ces mots : « Car tout appartient à Dieu, qui procure à chacun l'habitation (οἴκησιν) qui lui convient. »

4. Voir à propos de ce développement le passage strictement parallèle en V, 27, 2-28, 1.

SECTION III

UN SEUL DIEU, JUGE DE TOUS LES HOMMES *(40-41,3)*

Par une sorte de procédé cyclique, Irénée revient, dans cette troisième section, à l'enseignement des paraboles : au dernier jour, le Seigneur sera comme le pasteur qui sépare les brebis des boucs (*Matth.* 25, 31-46) ; il recueillera le bon grain et brûlera l'ivraie au feu éternel (*Matth.* 13, 40-43). Ces deux paraboles prouvent, non plus l'unicité du Dieu des prophètes et du Père de notre Seigneur, comme les paraboles de la première section, mais l'unicité du Dieu Juge de tous les hommes. Elles n'illustrent plus un drame historique passé, mais le jugement eschatologique final. Elles prolongent donc et concluent la preuve de la liberté présentée dans la section précédente et qui se terminait par une allusion à ce jugement. Elles prolongent d'autant plus cette preuve, qu'Irénée montre, à l'intérieur de son argumentation sur le Jugement, quelle est l'origine profonde du mal et de la transgression : non pas le Dieu de l'ancienne alliance, comme le pensaient certains hérétiques, mais Satan, l'initiateur de l'apostasie. Cette dernière section est donc en profonde continuité avec les deux précédentes. Et on peut, ici encore, déceler deux unités distinctes :

1. La première est comprise à l'intérieur d'une inclusion formée par la parole d'Isaïe : « Je suis un Dieu jaloux qui fait la paix et crée le mal. » (*Is.* 45, 7 en IV, 40, 1 et 2) Le prophète n'enseigne pas par là que le Démiurge est l'auteur du mal, mais qu'il donne la paix à ceux qui sont justes et prépare pour les autres la peine éternelle qui est un mal. C'est ce que montre la parabole du Seigneur sur le pasteur qui sépare les brebis des boucs (*Matth.* 25, 31-46) : il donne le royaume aux uns et envoie les autres au feu éternel (*40, 1-2a*).

2. Cette preuve est confirmée par la parabole du Seigneur sur l'ivraie et le froment (*Matth.* 13, 24-30 et 36-43) : Irénée prouve tout d'abord que le même Dieu a préparé le royaume pour les justes et la

fournaise pour les autres. Puis, s'appuyant sur une affirmation de la parabole, il montre que l'origine du mal n'est pas à placer en Dieu, mais dans l'ange apostat qui « a semé l'ivraie au travers du froment » (*Matth.* 13, 25 en IV, 40, 3). Il termine enfin en expliquant dans quel sens le Seigneur a pu dire que « l'ivraie, ce sont les fils du Malin » (*Matth.* 13, 38 en IV, 41, 1 et 41,3). Il n'existe donc pas un Dieu Juge et un Dieu bon qui se distingueraient l'un de l'autre, mais un seul et même Dieu qui récompense ou punit l'homme en fonction des mérites ou des démérites de celui-ci (*40, 2b-41, 3*).

Ainsi, le Livre IV qui avait commencé par prouver l'unicité du Dieu Créateur se termine sur une note eschatologique : l'unicité du Dieu Juge de tous les hommes.

Art. 1. — *LA PARABOLE DU PASTEUR QUI SÉPARE LES BREBIS D'AVEC LES BOUCS* (*40, 1-2a*)

Irénée ouvre cette dernière section du Livre IV par une phrase conclusive qui rattache cette nouvelle argumentation à la précédente : « Il n'y a donc qu'un seul et même Dieu Père ». Pour ceux qui aspirent à sa communion, il a préparé les biens qui sont auprès de lui ; mais, pour l'initiateur de l'apostasie et les anges qui apostasièrent avec lui, il a préparé le feu éternel[1], en lequel seront envoyés ceux que le Seigneur mettra à sa gauche[2] (cf. *Matth.* 25, 41) au jour du jugement. Tel est le sens de la parole d'Isaïe : « Je suis un Dieu jaloux, qui fait la paix et crée le mal. » (*Is.* 45, 7)[3] Loin de désigner deux Dieux, l'un, Dieu de colère et auteur du mal, l'autre Père de notre Seigneur et Dieu de paix, le prophète n'annonce qu'un seul et même Père, qui fait la « paix » pour ceux qui se repentent et se tournent vers lui, mais qui a préparé pour les autres un feu éternel qui est un « mal » pour ceux qui y tombent.

La preuve qu'il n'y a qu'un seul et même Dieu, note Irénée, c'est qu'un seul et même Seigneur a annoncé qu'il séparerait le genre humain tout entier lors du jugement, « comme le berger sépare les brebis d'avec les boucs » (*Matth.* 25, 32). Il dira aux uns : « Venez,

1. Citation très fréquente chez Irénée. Cf. le passage parallèle en V, 27, 1.

2. Note anti-gnostique. La « gauche » représente en effet pour les Valentiniens la race hylique qui est telle par nature (I, 6, 1) et qui sera nécessairement détruite par le feu à la fin des temps (I, 7, 1). A cette vue, qui nie la liberté de l'homme, Irénée oppose la parole du Seigneur : seront mis à sa gauche ceux qui auront librement suivi le diable dans son apostasie.

3. Cette citation ne revient pas ailleurs dans l'*Adversus haereses*, mais on peut la rapprocher d'une phrase de IV, 18, 3 qui en révèle la portée antignostique : « car (Dieu) manifeste ce qui est secret, mais il n'opère pas le mal... » (lignes 69-70). Rappelons que, pour les Marcionites, le Dieu de l'ancienne alliance était « l'auteur du mal ». Cf. *supra*, p. 102, note 1.

les bénis de mon Père, recevez l'héritage du royaume qui vous a été préparé » (*Matth.* 25, 34), et aux autres : « Allez-vous-en, maudits, au feu éternel que mon Père a préparé pour le diable et pour ses anges. » (*Matth.* 25, 41)[1] Puisqu'unique est le Fils qui juge et envoie les uns et les autres au lieu qui leur convient, unique aussi est le Père qui a préparé le royaume et le feu éternel, c'est-à-dire qui « fait la paix et crée le mal » (*Is.* 45, 7).

Art. 2. — *LA PARABOLE DE L'IVRAIE ET DU FROMENT (40, 2b-41, 3)*

C'est ce que le Seigneur a montré dans la parabole de l'ivraie et du froment (*Matth.* 13, 40-43)[2] : le Père qui a préparé pour les justes le royaume a aussi préparé la fournaise de feu où brûlera l'ivraie, c'est-à-dire tous les artisans d'iniquité[3].

Qui sont-ils ? Tout d'abord[4] « l'ennemi » qui « a semé l'ivraie au travers du froment » (*Matth.* 13, 25)[5]. Il s'agit de l'ange devenu apostat dès l'instant où il jalousa l'ouvrage modelé par Dieu, c'est-à-dire Adam (cf. *Sag.* 2, 24)[6] : poussé par cette jalousie, il entreprit de le rendre ennemi de Dieu, en semant secrètement l'ivraie dans le

1. Passage strictement parallèle en IV, 28, 2 et repris en V, 27, 1 et V, 28, 1. Le raisonnement est le suivant : puisque le même Seigneur dit aux uns : « Venez les bénis de mon Père... » et aux autres : « Allez-vous-en... au feu que mon Père a préparé... », il parle d'un seul et unique Père qui sauve les uns et juge les autres. Dans son Livre sur les paraboles chez Irénée, Orbe ne signale pas celle du berger qui sépare boucs et brebis. En fait, nous pensons que, pour Irénée, c'est bien une parabole, encore qu'elle se réduise à n'être qu'une comparaison de moins d'une ligne.

2. On trouvera un commentaire de cette parabole dans A. Orbe, *Parabolas*, I, 354-386.

3. Irénée fera une nouvelle allusion à cette parabole en V, 27, 1. Mais le thème de l'ivraie ou de la paille qui est livrée au feu est fréquent chez lui : cf. IV, 4, 3 et *supra*, p. 59, note 1.

4. Suivant le texte de *Matth.* 25, 41, Irénée insiste sur le fait que le feu éternel n'a pas été préparé principalement pour l'homme, mais pour l'initiateur de l'apostasie et pour les anges qui sont devenus apostats avec lui, et seulement ensuite pour « ceux qui, à l'instar des anges, dans l'impénitence et l'obstination, auront persévéré dans les œuvres mauvaises » (III, 23, 3).

5. A. Orbe, *Antropologia*, p. 256-258, et *Parabolas*, I, p. 359-363, a bien montré qu'Irénée pense ici à la transgression d'Adam.

6. Nombreux sont les passages parallèles où Irénée exprime une doctrine tout à fait identique à celle-ci. Par deux fois, il affirme que le diable « envia l'homme » (cf. *Sag.* 2, 24 en V, 24, 4 et *Dém.* 16) à cause des dons que celui-ci avait reçus de son Créateur : poussé par cette envie, il le persuada de désobéir au commandement de Dieu et devint l'ennemi (III, 23, 2-3 ; V, 21, 2-3). Voilà pourquoi Dieu maudit le serpent, mais eut pitié de l'homme qui avait agi par inadvertance (III, 23, 5).

champ, c'est-à-dire en introduisant la transgression dans le monde[1]. Dieu retrancha de sa société celui qui, de son propre mouvement, avait semé l'ivraie, mais il eut pitié de l'homme qui avait accueilli la désobéissance par inadvertance et non par malice. Ainsi retourna-t-il contre Satan l'inimitié que celui-ci avait voulu fomenter contre lui, en faisant en sorte que l'homme devînt l'ennemi de Satan[2]. Tel est le sens de la parole de Dieu : « Je mettrai une inimitié entre toi et la femme, entre ta postérité et sa postérité : il observera ta tête et tu observeras son talon. » (*Gen.* 3, 15)[3] Cette parole s'est accomplie lorsque le Seigneur a « récapitulé » cette inimitié en lui-même, en se faisant homme « né d'une femme » (*Gal.* 4, 4) et en foulant aux pieds (*Lc* 10, 19) la tête de Satan[4].

Qui sont encore ceux qui brûleront comme l'ivraie ? Les « anges du diable » (*Matth.* 25, 41) et les « fils du Malin » (*Matth.* 13, 38)[5], c'est-à-dire tous les apostats, anges ou hommes, qui auront suivi l'initiateur de la transgression. Irénée précise : ils ne sont pas « fils du Malin » en ce sens que celui-ci les aurait faits « quant à leur nature », car toutes choses ont été faites par Dieu, comme le dit David : « Il a dit, et ils ont été faits ; il a commandé, et ils ont été créés. » (*Ps.* 32, 9 ; 148, 5)[6] Ils sont donc dans l'erreur, ceux qui

---

1. « Car celui-ci avait semé de la bonne semence dans son champ (cf. *Matth.* 13, 24), ' et ce champ ', dit-il, ' c'est le monde ' (*Matth.* 13, 38). » Selon A. Orbe, *Parabolas*, I, p. 360, le monde représenterait ici « la chair de l'homme modelée par Dieu à son image et à sa ressemblance ». Nous pensons que le poids de l'affirmation porte plutôt sur le possessif « son champ » confirmé par le fragment grec : ἐν τῷ ἰδίῳ ἀγρῷ : l'incise est dès lors antimarcionite et insiste sur le fait que le monde appartient bien au Christ, et non à un quelconque Démiurge ou à l'« Apostasie » (cf. V, 18, 2). Le diable a semé injustement et « secrètement » la transgression dans un domaine qui ne lui appartenait pas (cf. V, 1, 1 ; V, 2, 1...).

2. Ce retournement de l'inimitié s'est accompli lorsque le Seigneur a « récapitulé » en lui-même la lutte originelle contre Satan, d'abord au désert et ensuite sur la croix (cf. V, 21, 1-3 ; III, 23, 7 ; cf. aussi III, 18, 1-2.7 ; III, 23, 1 ; V, 24, 1...). Cf. G. Wingren, *Man and the Incarnation*, p. 123-132.

3. A. Orbe, dans son étude : « Ipse tuum calcabit caput », p. 95-150 et 215-271, propose de revenir à la leçon latine : *Ipse tuum calcabit caput*, de préférence à la leçon de l'arménien adoptée par A. Rousseau : *Ipse tuum observabit caput*. Mais la comparaison avec les deux passages parallèles (III, 23, 7 et V, 21, 1) ne laisse pas de doute et impose le choix de la version arménienne. A. Rousseau, *SC* 210, p. 381-384, s'est clairement expliqué à ce propos, et de façon convaincante.

4. Une nouvelle fois, Irénée se réfère explicitement ici à un développement antérieur (lignes 60-61). Il s'agit de l'argumentation proposée en III, 23, 7. Ceci montre, une fois encore, la continuité de pensée de notre auteur qui sait toujours où il en est de son exposé.

5. Voir le passage parallèle en III, 23, 3 où Irénée souligne de la même manière que le feu éternel a été préparé principalement pour Satan et les anges rebelles ; mais « ceux qui, à l'instar des anges,... auront persévéré dans les œuvres mauvaises, le subiront eux aussi... ».

6. Ce passage du *Psaume* a déjà été allégué en II, 2, 5 et III, 8, 3 toujours dans le même sens : le Créateur est unique et est le Père de notre Seigneur qui a tout créé par sa Parole.

affirment que certains hommes sont mauvais par nature, et ils ne comprennent pas le sens de l'expression « fils du Malin ».

En réalité, le mot « fils » s'entend de deux manières. D'abord, « selon la nature » : en ce sens, tous les hommes sont fils de Dieu, parce que tous ont été faits par lui[1]. Ensuite, « selon l'enseignement » : en ce sens, seuls sont fils de Dieu ceux qui croient en lui (cf. *Jn* 1, 12) et font sa volonté (cf. *Matth.* 12, 50) ; quant à ceux qui n'obéissent pas à son enseignement, ils sont les fils du diable, parce qu'ils font les œuvres du diable (cf. *Jn* 8, 41.44)[2]. Or, de même que, dans la société humaine, les fils rebelles sont légalement des étrangers et n'héritent pas de leurs parents selon la nature, ainsi ceux qui n'obéissent pas à Dieu sont reniés par lui et ne peuvent avoir part à son héritage. David a dit à leur sujet : « Les pécheurs se sont rendus étrangers dès le sein maternel ; leur colère est à la ressemblance du serpent. » (*Ps.* 57, 4-5)[3] Dans une perspective identique, le Seigneur appelait « race de vipères » (*Matth.* 23, 33) les Pharisiens et les Sadducéens, qui se comportaient de façon tortueuse, ou « renard » (*Lc* 13, 32) Hérode le fourbe. Jérémie disait déjà à propos des hommes rebelles à Dieu : « L'homme, alors qu'il était comblé d'honneur, devint semblable aux bêtes » (*Ps.* 18, 21)[4], et encore : « Ils sont devenus des étalons en rut... » (*Jér.* 5, 8)[5] ;

---

1. Avec A. Rousseau (*SC* 100, p. 283-285, note 1 de la p. 985), nous estimons que, seule, la leçon de l'arménien offre un sens cohérent. Sous la dénomination de « fils selon la nature », Irénée range tout être qui tient sa nature d'un autre être, soit à titre d'enfant (τέκνον*), soit à titre d'ouvrage (ποίημα*). Dans ce deuxième sens, on dira par exemple d'un artiste qu'il est le « père » de l'œuvre d'art produite par lui.

2. La distinction que fait ici Irénée entre la « nature » et l'« enseignement » se retrouvera équivalemment dans un passage du début du Livre V : « Car l'Apostasie avait dominé injustement sur nous et, alors que nous appartenions à Dieu par notre nature, nous avait aliénés contre notre nature en faisant de nous ses disciples. » (V, 1, 1) « Appartenir à Dieu par la nature » ou « être fils de Dieu selon la nature » (au sens où l'entend ici Irénée) revient à dire la même chose. D'autre part, affirmer que l'Apostasie nous a aliénés en faisant de nous ses « disciples », équivaut à dire que, « selon l'enseignement », nous sommes devenus « fils du Malin ». Les deux passages se confirment donc l'un l'autre : tous deux soulignent que nous avons tous été créés par Dieu et lui appartenons naturellement ; c'est par les œuvres seules que nous pouvons appartenir au diable.

Que cette même idée se retrouve à la fin du Livre IV et au début du Livre V est peut-être significatif : ne serait-ce pas un indice qu'Irénée a dû se mettre à la rédaction du Livre V aussitôt après avoir terminé le Livre IV ?

3. La première partie de ce verset a déjà été citée en III, 10, 1.

4. On remarquera qu'Irénée attribue ici à Jérémie un passage des *Psaumes*. Ce verset revient en deux autres endroits de l'*Adversus haereses*, où il est attribué au « prophète » (IV, 4, 3 et V, 8, 2). Il souligne toujours la dignité de l'homme qui, créé libre et maître de ses actes et, par là, comblé d'honneur, s'est asservi aux « plaisirs de la chair », a embrassé une vie « contraire à la raison » et s'est livré sans frein à ses convoitises.

5. Les citations du *Ps.* 48, 21 et de *Jér.* 5, 8 seront à nouveau liées, au service d'une démonstration semblable en V, 8, 2.

et Isaïe les appelait « princes de Sodome » et « peuple de Gomorrhe » (*Is.* 1, 10), parce qu'ils avaient une conduite semblable à celle des Sodomites. Mais le même Isaïe leur disait aussi, en leur donnant un « bon conseil »[1] : « Lavez-vous, purifiez-vous, ôtez la malice de vos cœurs de devant mes yeux, cessez vos méchancetés. » (*Is.* 1, 16)[2] C'était bien la preuve que Dieu ne les avait pas faits mauvais quant à leur nature et qu'ils étaient capables d'agir aussi avec justice. C'était leur dire que, s'ils continuaient à pécher, ils encourraient le même châtiment que les Sodomites, mais que, s'ils se convertissaient, ils pourraient être les fils de Dieu et obtenir l'héritage de l'incorruptibilité.

Tel est donc le sens des expressions « anges du diable » et « fils du Malin »[3], conclut Irénée. Le Seigneur désignait par là ceux qui font les œuvres du Malin. D'une part, au commencement, tous ont été faits par un seul et même Dieu ; mais d'autre part, tandis que ceux qui lui obéissent sont « fils de Dieu », ceux qui apostasient et deviennent transgresseurs se rattachent au diable et deviennent « fils du Malin ».

---

1. Cette allusion au « bon conseil » que Dieu donne par ses prophètes nous renvoie à la section précédente sur la liberté, notamment à IV, 37, 2. Ceci prouve que cette section se rattache profondément à la précédente. C'est la même argumentation sur la liberté de l'homme qui se prolonge jusque dans ses conséquences ultimes : il dépend de l'homme d'encourir le jugement des Sodomites ou de recevoir en partage l'incorruptibilité.

2. Citation alléguée en IV, 17, 1, où déjà elle exprimait le conseil salutaire que Dieu donnait à son peuple.

3. Reprise, à la fin de l'argumentation, et sous forme d'inclusion, des expressions de *Matth.* 13, 38 et 25, 41 qui avaient été alléguées en IV, 41, 1.

CONCLUSION (41, 4)

Une brève conclusion clôture le Livre IV. Irénée commence par rappeler le projet initial qu'il a formulé dans sa Préface et qu'il a suivi tout au long de ce Livre : il a cité de nombreuses « paroles du Seigneur » proclamant un seul Dieu Père et Créateur, dans l'espoir que, confondus par l'abondance des preuves, les hérétiques reviendront à la vérité[1].

Il annonce ensuite un nouvel écrit dans lequel « il ajoutera, à la suite des paroles du Seigneur, les paroles de Paul »[2] : il montrera tout ce que les hérétiques ont mal interprété de ces paroles et il prouvera que Paul a enseigné toutes choses en accord avec « le kérygme de la vérité »[3] à savoir : « Un seul Dieu Père qui a parlé à Abraham, qui a donné la Loi, qui a envoyé les prophètes par avance, qui dans les derniers temps a envoyé son Fils et accordé le salut à l'ouvrage par lui modelé, c'est-à-dire à la substance de la chair[4].

Il précise enfin : le Livre V comprendra donc et des paroles de

---

1. Reprise, à la fin du Livre IV, et sous forme d'inclusion, du projet formulé dans la Préface et caractérisant le Livre tout entier : « confirmer par les paroles du Seigneur ce que nous avons dit précédemment » (IV, Pr. 1). De plus, en exprimant l'espoir de voir les hérétiques revenir à la vérité, Irénée rattache ce Livre IV à la conclusion du Livre III : « Nous remettrons au prochain livre le soin d'apporter les paroles du Seigneur pour compléter ce qui vient d'être dit, avec l'espoir que plusieurs d'entre eux, lorsqu'ils auront été réfutés par l'enseignement même du Christ, se laisseront persuader de quitter une telle erreur et de renoncer à ce blasphème proféré contre leur Créateur, qui est tout à la fois le seul Dieu et le Père de notre Seigneur Jésus-Christ. » (III, 25, 7)

2. Comme dans les conclusions des Livres I, II et III, Irénée annonce, à la fin du Livre IV, l'argumentation qu'il proposera dans son prochain Livre.

3. Nous retrouvons en conclusion un résumé succinct du « kérygme de la vérité », c'est-à-dire de la « règle de vérité » qui avait été centrale dans l'argumentation du Livre IV (cf. IV, 26, 5 ; IV, 33, 7-8.15 ; IV, 35, 4 ; IV, 36, 2).

4. La première partie de cette règle de la vérité résume l'argumentation du Livre IV tout entier : un seul Dieu Père, Auteur de la Loi et qui a envoyé les prophètes. La dernière phrase fait allusion plus particulièrement au sujet du Livre V : « il a accordé le salut à l'ouvrage par lui modelé, c'est-à-dire à la substance de la chair ».

l'Apôtre et des paroles du Seigneur ; toutefois ces dernières ne seront plus des paraboles, mais des paroles claires par lesquelles il a parlé de son Père. Ainsi, conclut-il en s'adressant à son ami, « nous t'offrirons dans son intégralité, par la grâce de Dieu, notre ouvrage ' Mise en lumière et réfutation de la prétendue Gnose ', après nous être exercé et t'avoir exercé avec nous, dans ces cinq Livres, à la réfutation de tous les hérétiques[1]. »

1. Dans la Préface du Livre V, Irénée reprendra, presque dans les mêmes termes, le projet qu'il formule déjà ici : « Cela étant, dans ce cinquième livre de tout notre ouvrage ' Mise en lumière et réfutation de la prétendue Gnose ', nous tenterons d'asseoir nos preuves sur le reste des enseignements de notre Seigneur et sur les épîtres de l'Apôtre, conformément à ce que tu as sollicité de nous... » (V, Pr.) Ainsi se révèle, une fois encore, la continuité de sa pensée.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Nous avons lu, de façon analytique, le Livre IV de l'*Adversus haereses*. Cette analyse a révélé la remarquable architecture de ce Livre, sa cohérence interne, son harmonie, Irénée y présente un exposé de la vérité chrétienne sans rien retrancher à la complexité de celle-ci, mais il ne se perd jamais dans le détail de l'argumentation. Il développe sa preuve en gardant toujours devant les yeux les erreurs de la gnose, mais jamais il ne s'enlise dans les arguties de la polémique. Il est maître de sa réfutation : elle se déroule sans heurt et sans détours, comme une mélodie harmonieuse et finement composée. Elle est l'œuvre d'un écrivain de talent, en parfaite possession de son art.

Cependant, cet art a échappé à la majorité des critiques : non seulement ils n'ont pas perçu la structure organique du Livre IV de l'*Adversus haereses*, mais ils sont allés jusqu'à dénoncer un manque d'ordre et de méthode dans la composition de ce Livre. Ce fait pose question : si la structure que nous avons dégagée est réellement irénéenne, comment a-t-elle pu demeurer si longtemps ignorée ? Les raisons de cette méprise sont nombreuses sans doute, mais l'une d'elles au moins apparaît plus clairement : on a longtemps cherché dans ce Livre un type de structure qui ne peut pas s'y trouver, parce qu'il est le reflet de notre sensibilité moderne ; les chercheurs ont lu le texte d'Irénée en le passant au crible de leurs propres critères de cohérence. A. Benoît, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie*, p. 13, a bien exprimé cette tendance : « Dans la manière dont on a jusqu'ici étudié Irénée, remarque-t-il, nous, découvrons un autre préjugé : Sa pensée serait une pensée élaborée systématisée, construite. On s'imagine la théologie d'Irénée un peu comme nos édifices dogmatiques actuels ou comme les sommes théologiques du Moyen Age : un point de départ, un développement logique et sans faille, une conclusion qui en découle. » Lire le livre IV dans cette perspective, c'est se condamner à ne pouvoir déceler sa cohérence interne, car elle échappe à nos catégories modernes. Or on l'a souvent lu de cette manière, et, comme Irénée ne livrait pas le

type de cohérence qu'on attendait inconsciemment de lui, il a été hâtivement jugé et condamné : son Livre, a-t-on décrété, est mal composé. Les chercheurs ont alors tenté d'expliquer ce défaut. Ils ont entrepris des analyses minutieuses sur les sources possibles d'Irénée. Un nouveau préjugé a bientôt remplacé le précédent : le Livre IV est tissé d'emprunts étrangers, cousus bout à bout. Ce caractère composite est vite devenu une évidence qui n'a plus été remise en cause. En réalité, rien n'est moins clair, car l'analyse de ce Livre révèle une unité organique profonde et réelle. Mais elle est d'un autre type, auquel nous ne sommes plus accoutumés. Nous tenterons de le décrire dans cette conclusion, en dégageant d'abord ce qui fait l'unité formelle du Livre IV, puis ce qui assure sa cohérence théologique : nous montrerons comment la forme littéraire révèle un sens théologique profond, qui, en retour, s'exprime dans une facture parfaitement adaptée.

1. *UNITÉ FORMELLE DU LIVRE IV : LES PAROLES DU SEIGNEUR*

Unité formelle tout d'abord. A ce niveau, Irénée précise lui-même ce qui distingue le Livre IV des autres Livres de l'*Adversus haereses* : il est centré sur les « paroles du Seigneur ». Le Livre III l'était sur le témoignage des apôtres. Le Livre V fera appel aux paroles de l'apôtre Paul et au reste des paroles du Seigneur. Mais la caractéristique du Livre IV, c'est que toute l'argumentation repose, de bout en bout, sur les paroles du Seigneur qu'Irénée cite largement. Et celui-ci imprime sa marque personnelle dans la manière de les citer, marque qui est un peu comme sa propre signature : quasi invariablement, en effet, il commence par annoncer le contenu de la parole qu'il va commenter, puis il la cite intégralement, et enfin il la commente de façon plus ou moins étendue. Un exemple typique de cette façon de procéder, choisi parmi beaucoup d'autres, se rencontre en IV, 2, 3 :

> « Que les écrits de Moïse soient les paroles du Christ, c'est ce que le Christ lui-même dit aux Juifs, ainsi que Jean l'a rapporté dans l'Évangile : ' Si vous croyiez Moïse, vous me croiriez moi aussi, car c'est de moi qu'il a écrit ; mais si vous ne croyez pas à ses écrits, comment croirez-vous à mes paroles ? ' (*Jn* 5, 46-47) Il signifie clairement par là que les écrits de Moïse sont ses propres paroles. S'il en va ainsi des paroles de Moïse, celles des autres prophètes sont aussi les siennes, comme nous l'avons montré. » (IV, 2, 3)

Dans cet exemple, l'annonce du contenu de la citation est plutôt

brève, et le commentaire qui accompagne celle-ci est succinct lui aussi. Mais ce n'est pas toujours le cas. Ainsi, la parole du Seigneur qui vient ensuite (*Lc* 16, 31) est commentée tout au long de IV, 2, 4. Le commentaire de *Matth.* 11, 27 constitue la totalité du chapitre 6. Et l'on peut dire que les chapitres 23-25 ne sont pas autre chose qu'un commentaire de *Jn* 4, 35-38. Toujours cependant, la parole du Seigneur est d'abord annoncée, puis citée, et enfin commentée, selon un procédé littéraire typiquement irénéen qui unifie la forme de l'argumentation.

Les paroles du Seigneur et les divisions du Livre IV.

Les trois grandes divisions du Livre IV reposent sur cette façon de citer les paroles du Seigneur. C'est particulièrement clair pour la première partie (*1-19*), qui est une sorte de commentaire des paroles claires du Christ : Benoît lui-même a souligné cette caractéristique. Toutefois, il reproche à Irénée de n'être resté fidèle à ce principe que jusqu'au chapitre 12 seulement ; après, dit-il, « Irénée s'en tient moins fermement à sa méthode. » Nous l'avons vu, ce reproche n'est pas fondé. Les chapitres 12-16 eux aussi sont centrés sur de nombreuses paroles du Seigneur qui rythment le déroulement de l'argumentation. Même le chapitre 17 n'est autre chose qu'un commentaire de *Matth.* 12, 7 : cette parole du Seigneur est citée en IV, 17, 4, à la fin d'une longue série de paroles prophétiques dont elle est comme la récapitulation et l'accomplissement. Dans un cas comme celui-là, les paroles des prophètes constituent donc comme l'annonce de la parole du Seigneur, annonce particulièrement développée ; mais le principe reste le même : une parole est annoncée, puis citée et commentée.

Ce même procédé littéraire préside aussi à l'élaboration de la deuxième partie. Sans doute la structure est-elle ici moins apparente, mais elle est très révélatrice. Cette deuxième partie gravite tout entière autour d'une unique parole du Seigneur qu'Irénée cite en IV, 23, 1 et qu'il reprend, sous forme d'inclusion, en IV, 25, 3 : « Eh bien, je vous le dis, levez les yeux et voyez les champs : ils sont blancs pour la moisson. Le moissonneur reçoit son salaire et amasse du fruit pour la vie éternelle, afin que semeur et moissonneur se réjouissent ensemble. Car ici se vérifie la parole : autre est le semeur, autre le moissonneur. Je vous ai envoyés moissonner ce qui ne vous a coûté aucune peine ; d'autres ont peiné, et vous, vous êtes entrés dans leur labeur. » (*Jn* 4, 35-38) Cette parole cristallise en un bloc unique la deuxième section de la deuxième partie, section en laquelle Irénée montre que les apôtres ont moissonné ce que les patriarches et les prophètes avaient semé (*22, 2b-25, 3*). Or la première section tout entière constitue l'annonce de cette parole : Irénée y prouve en effet que les visions des prophètes et leurs actes préfiguratifs ne sont autres que les semailles de la foi de l'Église

(*20-22*, *2a*). Il pensait donc déjà à la parole sur le semeur et le moissonneur lorsqu'il décrivait ces visions et ces actes : elle animait comme anticipativement l'exposé sur les prophéties. A leur tour, les trois dernières sections de cette deuxième partie constituent le commentaire de cette même parole (*26-32* ; *33*, *34-35*). Dans ces trois sections en effet, Irénée déploie toutes les virtualités contenues dans la comparaison du semeur et du moissonneur : si les Écritures sont les semailles de la foi ecclésiale, seule une lecture ecclésiale des Écritures livre une exégèse correcte de l'Ancien Testament (*26-32*) et permet de l'interpréter tout entier comme une prophétie du Nouveau(*33*) ; seule une lecture ecclésiale des Écritures rend possible une réfutation cohérente des Marcionites et des Valentiniens (*34-35*). On voit comment l'unique parole du Christ sur le semeur et le moissonneur forme le cœur de toute la deuxième partie : elle est annoncée en IV, 20-22, 2a, citée en IV, 23-25, commentée en IV, 26-35. Faute d'avoir perçu la cohérence formelle de ce procédé littéraire, les critiques ont disloqué cette merveilleuse ordonnance en des blocs disparates qu'ils ont dits provenir d'un ancien « traité des prophéties ». C'était méconnaître la structure proprement irénéenne de cette deuxième partie, tout entière fondée sur une unique parole du Christ.

Une catégorie déterminée de paroles du Seigneur, les paraboles, confère à la troisième partie sa coloration propre. Irénée les cite longuement dans la première section de cette partie (*36*) et y revient de façon plus succincte dans la dernière (*40-41*). Les paraboles encadrent ainsi la section centrale, consacrée à la « loi de la liberté » (*37-39*). Cette section s'enracine ainsi profondément dans l'enseignement des paraboles qui la précèdent et annonce l'enseignement des paraboles qui la suivent. De plus, elle est elle-même introduite par une parole claire du Seigneur, qui résume l'enseignement des paraboles du chapitre 36 : « Jérusalem, Jérusalem, toi qui tues les prophètes et qui lapides ceux qui te sont envoyés, que de fois ai-je voulu rassembler tes enfants comme la poule rassemble ses poussins sous ses ailes, et vous n'avez pas voulu ! Voici que votre maison va vous être abandonnée. » (*Matth.* 23, 37-38 en IV, 36, 8 ; 37, 1 ; 37, 5) Cette parole claire forme le cœur des chapitres 37-39, qui en sont comme un commentaire étendu. Irénée la cite en 37, 1-5, puis la commente longuement de 37, 6 à 39, 4, en répondant à deux objections formulées par les gnostiques contre la liberté. Ce caractère plus polémique de réponse à une objection peut donner l'impression qu'Irénée quitte l'exégèse des paroles du Seigneur pour entrer dans un développement d'un autre genre. Il n'en est rien. Faute d'avoir perçu le lien de cette section avec les paraboles et, plus immédiatement, avec la parole du Seigneur sur Jérusalem, les critiques ont à nouveau décelé ici un emprunt étranger : c'était méconnaître, une fois encore, le type particulier d'unité qu'Irénée imprime à son argumentation.

Les paroles du Seigneur et l'unité de l'argumentation.

Non seulement les paroles du Seigneur président à la division du Livre IV en trois parties et à la subdivision de celles-ci en sections et en articles, mais elles constituent aussi le fil conducteur de l'argumentation et unifient celle-ci de l'intérieur. Pour atteindre ce résultat, Irénée met en œuvre un autre procédé littéraire qu'il marque de sa propre signature : ces paroles du Seigneur qu'il allègue, il les relie l'une à l'autre par une série de mots crochets ou par l'intermédiaire d'autres citations de l'Écriture. Les paroles du Christ forment ainsi comme les maillons ininterrompus de chaînes de citations reliant les différentes phases de l'argumentation.

Significative est, à ce sujet, la première section de la première partie. La toute première parole du Seigneur citée au début du Livre IV ramène l'attention sur l'objet même du Livre III : elle proclame l'unicité du seul Dieu Créateur et, plus précisément, de l'unique Père des cieux : « N'appelez personne votre Père sur la terre, car vous n'en avez qu'un, le Père des cieux. » (*Matth.* 23, 9 en IV, 1, 1) Par les mots crochets « Père » et « ciel », cette parole entraîne la suivante : « Je te loue, ô Père, Seigneur du ciel et de la terre. » (*Matth.* 11, 25 en IV, 2, 2) Celle-ci, après la brève interruption de IV, 2, 3-4 dont nous reparlerons, suggère à son tour la citation de *Matth.* 5, 34-35 : « Ne faites aucune sorte de serment : ni par le ciel, parce que c'est le trône de Dieu ; ni par la terre, parce que c'est l'escabeau de ses pieds ; ni par Jérusalem, parce que c'est la ville du grand Roi. » (IV, 2, 5) Cette description que le Seigneur donne de son Père rappelle celle d'Isaïe qu'Irénée cite aussitôt : « Le ciel est mon trône, et la terre l'escabeau de mes pieds, quelle maison me bâtirez-vous ? » (*Is.* 66, 1 en IV, 2, 5) Grâce au mot « maison », qui n'apparaît pas dans le texte d'Irénée, mais qui joue implicitement la fonction de mot crochet, la parole d'Isaïe évoque à son tour cette autre parole du Seigneur : « Il est écrit : Ma maison sera appelée une maison de prière, mais vous, vous en avez fait une caverne de brigands. » (*Matth.* 21, 13 en IV, 2, 6) Les deux dernières paroles du Christ, celle de *Matth.* 5, 34-35 sur le ciel et la terre et de *Matth.* 21, 13 sur Jérusalem et le Temple, forment à leur tour le point de mire des objections lancées par les gnostiques contre le Dieu Créateur (IV, 3, 1) et l'Auteur de la Loi (IV, 4, 1). C'est en définitive à cela qu'Irénée veut en arriver : réfuter la doctrine de ses adversaires qui méprisent ce Dieu de seconde zone qu'est pour eux le Créateur et inventent un autre « Père » supérieur à lui. Il répond à leurs objections, puis conclut en IV, 5, 1 par une phrase qui reprend les mots clés de l'argumentation : « Ainsi donc, il n'y a qu'un seul et même Dieu. C'est lui qui roule les cieux comme un livre (*Is.* 34, 4) et qui renouvelle la face de la terre (*Ps.* 103, 30. »

Telle est, dans cette première section du Livre IV, la manière

irénéenne de relier les citations scripturaires les unes aux autres en une structure formelle puissamment unifiée. Mais la forme littéraire révèle une visée théologique tout aussi cohérente et une rigoureuse progression des idées. Car, de citation en citation, se précise le visage du seul et unique Dieu Créateur, Père de notre Seigneur, qu'Irénée oppose au prétendu « Père » du Plérôme inventé par les gnostiques. Non seulement le Père du Christ a créé le ciel, qui est son domaine (*Matth.* 23, 9), et la terre, dont il est le Seigneur (*Matth.* 11, 25), mais il a choisi Jérusalem, pour être sa propre ville (*Matth.* 5, 34-35), et le Temple, pour être sa maison (*Matth.* 21, 13). En d'autres termes, au prétendu « Père » du Plérôme, étranger à notre monde, Irénée oppose le vrai « Père » du Seigneur, qui se fait de plus en plus proche de sa créature : après avoir créé le ciel et la terre, il entre, pour ainsi dire, dans notre propre histoire, en se mêlant aux réalités bien matérielles de l'ancienne alliance que sont la ville de Jérusalem et son Temple de pierre. On voit, par un tel exemple, comment la structure formelle du Livre IV et la cohérence théologique qu'elle révèle émanent directement des paroles du Seigneur, selon le projet qu'avait formulé Irénée dans la Préface de son Livre.

Il ne s'agit pas là d'un cas isolé. La deuxième section de la première partie est, elle aussi, rigoureusement construite selon le même procédé, bien que la contexture en soit plus complexe. La première parole du Seigneur citée dans cette section fait allusion à la révélation que Dieu donna de lui-même à Abraham, Isaac et Jacob : « Pour ce qui est de la résurrection des morts, n'avez-vous donc pas lu cette parole dite par Dieu : Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob ? » (*Matth.* 22, 31-32 en IV, 5, 2) Par le mot crochet « Abraham », cette parole du Seigneur appelle la suivante, qui touche plus directement à la révélation donnée au père de la foi : « Abraham, votre père, a exulté à la pensée de voir mon jour ; il l'a vu, et il s'est réjoui. » (*Jn* 8, 56 en IV, 5, 3) Toujours grâce au mot crochet « Abraham », cette déclaration évoque à son tour un verset de la *Genèse* cité à deux reprises par Paul et qui explique la vision du patriarche par sa foi : « Abraham crut à Dieu, et cela lui fut imputé à justice. » (*Gen.* 15, 6. *Rom.* 4, 3. *Gal.* 3, 6) La foi d'Abraham est ensuite illustrée par une allusion à un verset voisin de ce même livre de la *Genèse* : « Il crut en premier lieu que c'était lui l'Auteur du ciel et de la terre (cf. *Gen.* 14, 22), le seul Dieu. » Ce qui n'est ici que simple allusion sera repris, sous forme de citation explicite, à la fin de l'argumentation consacrée au patriarche : « J'étendrai ma main vers le Dieu Très-Haut, qui a créé *le ciel et la terre.* ». (*Gen.* 14, 22 en IV, 5, 5) Cette citation de la *Genèse* relie ainsi profondément cette deuxième section à la première, qui traitait explicitement du Dieu Créateur. Mais elle introduit aussi la parole « Nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père... » (*Matth.* 11, 27), qui sera commentée tout au long du chapitre 6. Qu'on le remarque, en effet, cette dernière parole du Seigneur n'est qu'un

élément d'un tout qui comprend *Matth.* 11, 25-27 : « Je te bénis, Père, Seigneur *du ciel et de la terre*, d'avoir caché ces choses aux sages et aux habiles et de les avoir révélées aux tout-petits. Oui, Père, car tel a été ton bon plaisir... Et nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père et nul non plus ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils voudra les révéler. » La parole : « Je te bénis, Père, Seigneur du *ciel et de la terre* », a été citée et commentée en IV, 2, 2. Dans le chapitre 6, elle n'est plus citée à proprement parler, mais Irénée y fait allusion (cf. IV, 6, 4), et on peut penser qu'elle joue implicitement le rôle de citation crochet reliant *Gen.* 14, 22 à *Matth.* 11, 27. Quant à cette dernière, qui est commentée tout au long du chapitre 6, elle revient à la fin du chapitre sous forme d'inclusion (IV, 6, 7), et elle réintroduit, sous l'influence tacite de *Matth.* 11, 25, la citation de *Gen.* 14, 22 : « Abraham connut donc, lui aussi, par le Verbe, le Père ' qui a fait *le ciel et la terre* ' (*Gen.* 14, 22), et c'est celui-ci qu'il proclama Dieu. » (IV, 7, 1) De nouveau, ce passage de la *Genèse* est accompagné de la parole du Seigneur sur la vision du patriarche, parole qui avait ouvert le développement : « Abraham, votre Père, a exulté à la pensée de voir mon jour ; il l'a vu, et il s'est réjoui. » (*Jn* 8, 56 en IV, 7, 1) Comme la section précédente, cette deuxième section se termine par une réfutation des gnostiques : les Valentiniens d'abord, qui comprennent mal la parole du Seigneur : « Nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils... », puis les Marcionites, qui semblent oublier le verset de la *Genèse* cité par Paul : « Abraham crut à Dieu et cela lui fut imputé à justice. » (*Gen.* 15, 6 en IV, 8, 1) Enfin, les deux dernières paroles du Seigneur renvoient, par une sorte d'inclusion, à la toute première parole de IV, 2, 5 (*Matth.* 22, 31-32), puisqu'elles font toutes deux allusion à Abraham, Isaac et Jacob qui sont dans le royaume (*Lc* 13, 29 et 13, 28 en IV, 8, 3).

Nous retrouvons donc ici, de façon beaucoup plus élaborée, la même structure formelle, fondée sur le même procédé littéraire. Et ici encore, la forme littéraire révèle une cohérence théologique profonde et une habileté polémique consommée. Les Valentiniens nient que le Père du Seigneur se soit révélé avant la venue du Fils, et les Marcionites excluent Abraham de l'héritage ! Fidèle aux paroles du Seigneur et de l'Apôtre, Irénée met sous les yeux de ses contradicteurs la révélation déjà donnée à Abraham, Isaac et Jacob (*Matth.* 22, 31-32) et plus particulièrement à Abraham (*Jn* 8, 56) : ce dernier fut justifié parce qu'il crut au Dieu Créateur du ciel et de la terre (*Rom.* 4, 3 ; *Gen.* 14, 22) ; il fut ainsi le premier de ces petits auxquels le Créateur se révèle par son Fils, selon la parole du Christ : « Nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils... » (*Matth.* 11, 25-27) Ce qui est vrai pour Abraham l'est aussi pour Isaac, Jacob et les justes de tous les temps qui ont cru au Dieu Créateur et sont dans le royaume (*Lc* 13, 29). A la prétention des gnostiques d'être les seuls à connaître vraiment le Père par leur gnose, Irénée oppose

donc l'universelle révélation donnée depuis le commencement à ceux qui craignent Dieu. Sa réfutation est pertinente, et ce qui en fait la cohérence, ce sont les paroles du Seigneur sur lesquelles elle s'appuie.

Les paroles du Seigneur et la méthode d'exégèse d'Irénée.

Les paroles du Seigneur s'enchaînent donc les unes aux autres, constituant les points de repère qui rythment les différentes étapes de l'argumentation. Mais elles forment aussi le centre de chacune de ces étapes, qui prouvent toutes, d'une manière ou d'une autre, l'unité de l'histoire du salut. Ces mêmes paroles attirent en effet autour d'elles une série de citations de l'ancienne alliance. Elles constituent ainsi le centre de groupements de citations scripturaires qui illustrent l'accomplissement de l'Ancien Testament par le Nouveau. C'est ainsi qu'en IV, 2, 1, par exemple, la parole du Christ sur le « Seigneur du ciel et de la terre » (*Matth.* 11, 25), cristallise autour d'elle, par une série de mots crochets, des citations de Moïse (*Deut.* 32, 1), de David (*Ps.* 120, 2) et d'Isaïe (*Is.* 1, 2 ; 42, 5) qui font toutes allusion au même Dieu, Créateur du ciel et de la terre. Ce procédé revient constamment, et, souvent même, Irénée joint aux citations de l'ancienne alliance l'une ou l'autre citation de l'apôtre Paul, pour signifier que la foi de l'Église est identique à celle du peuple d'Israël. Cette façon de procéder est typiquement irénéenne : elle est consciente et réfléchie. Irénée l'établit même critiquement, pourrait-on dire, en la fondant, elle aussi, sur les paroles du Christ. C'est le sens profond de la petite interruption de IV, 2, 3-4 qui suit immédiatement le rapprochement des citations que nous venons de mentionner. Irénée interrompt en quelque sorte alors la démonstration sur l'unicité de Dieu qu'il a commencée et souligne le bien-fondé de la méthode d'exégèse qu'il vient de mettre en œuvre. Pour ce faire, il allègue le témoignage du Seigneur, qui affirme lui-même l'identité de ses paroles avec celles de Moïse :

> « Que les écrits de Moïse soient les paroles du Christ, c'est ce que le Christ lui-même dit aux Juifs, ainsi que Jean l'a rapporté dans l'Évangile : « Si vous croyiez Moïse, vous me croiriez moi aussi, car c'est de moi qu'il a écrit ; mais si vous ne croyez pas à ses écrits, comment croirez-vous à mes paroles ? » (*Jn* 5, 46-47) Il signifie clairement par là que les écrits de Moïse sont ses propres paroles. S'il en est ainsi des paroles de Moïse, celles des autres prophètes sont aussi les siennes, comme nous l'avons montré. » (IV, 2, 3)

A vrai dire, la parole du Seigneur citée par Jean mentionne uniquement l'identité des écrits « de Moïse » avec les paroles du

Christ. Irénée ajoute qu'il en va de même pour les paroles « des autres prophètes ». Il ne s'agit pas là d'une affirmation gratuite qui dépasserait l'enseignement du Seigneur pour les besoins de la polémique. Car, aussitôt après, Irénée allègue une autre parole du Seigneur qui affirme explicitement l'identité de l'enseignement « de Moïse et des prophètes » avec ses propres paroles :

> « Une autre fois encore, le Seigneur lui-même montre Abraham disant au riche au sujet des hommes encore en vie : ' S'ils n'écoutent pas Moïse et les prophètes, même si quelqu'un d'entre les morts ressuscite et va vers eux, ils ne le croiront pas '. » (*Lc* 16, 31 en IV, 2, 3).

Irénée a donc établi, au début du Livre IV, par le témoignage du Seigneur lui-même, la méthode d'exégèse qu'il a suivie tout au long de sa démonstration. Cette méthode elle-même est donc directement fondée sur les paroles du Seigneur. C'est dire l'importance de ces paroles : elles constituent, en toute réalité, l'unité formelle et littéraire du Livre.

Les paroles du Seigneur et les méandres de l'argumentation.

Le respect que témoigne Irénée pour les paroles du Seigneur explique aussi ce qui pourrait apparaître à nos yeux comme un certain flou dans l'argumentation : souvent, en effet, l'exposé central semble s'infléchir dans des détours qui déroutent notre sensibilité moderne, accoutumée à un raisonnement rigoureusement linéaire. Irénée paraît perdre de vue l'argument qu'il est en train de développer, pour se lancer dans des sortes d'« excursus » qui, à première vue, l'écartent de son propos. C'est le cas, par exemple, en IV, 2, 4. Il vient de citer la parole du Seigneur qui rappelle la nécessité d'écouter Moïse et les prophètes (*Lc* 16, 31). Comme nous l'avons vu, il allègue cette citation pour fonder la méthode d'exégèse qu'il utilisera tout au long du Livre : il consacrera d'ailleurs la fin de IV, 2, 4 à ce sujet (lignes 48-59). Mais il insère auparavant une sorte de petite parénèse morale qui semble l'orienter ailleurs. En réalité, il commente simplement dans son entièreté la parole du Seigneur qu'il vient d'alléguer. Il saisit l'occasion qui s'offre à lui de réfuter une des erreurs centrales de la gnose : son mépris de l'effort éthique. Il ne s'agit donc pas d'un « détour » de l'argumentation ou d'un « excursus » inutile : il est plutôt question des méandres d'une argumentation intégralement respectueuse des paroles qu'elle allègue dans sa réfutation de la gnose. S'agit-il d'un réel procédé littéraire ? Cette façon de procéder est en tout cas très caractéristique d'Irénée et elle explique pour une part la difficulté qu'éprouve le lecteur moderne à suivre le

cheminement de l'argumentation. Il faut nous départir de notre logique linéaire pour percevoir, dans la fluidité du texte d'Irénée, la remarquable structure qui sous-tend le cours de l'exposé.

2. *UNITÉ THÉOLOGIQUE DU LIVRE IV : LES « ÉCONOMIES » DE DIEU*

L'unité organique du Livre IV ne tient pas seulement à sa forme littéraire. Nous la retrouvons aussi, et c'est le génie d'Irénée, dans le contenu même de l'argumentation, très caractéristique lui aussi. Le Livre III démontrait l'unicité du Dieu Créateur et l'unité du Verbe incarné. Le Livre V traitera longuement des fins dernières, bien que la partie centrale nous ramène à l'unicité de Dieu. Le Livre IV, lui, déploie les différentes « économies » de ce Dieu dans l'histoire, depuis l'acte créateur jusqu'au jugement de la fin des temps. Il prouve donc, lui aussi, l'unicité de Dieu, mais il la démontre à partir de l'unité de ses « économies », et c'est là sa caractéristique propre : toute l'histoire du salut, relue, comprise et interprétée à partir des paroles du Seigneur, se déroule sous nos yeux ; toute l'histoire, mise en branle et conduite jusqu'à son terme par le même Fils de Dieu.

Les « économies » de Dieu : unité du Livre IV.

Ce désir de montrer la continuité de l'histoire dans ses phases successives s'exprime dans la facture du Livre : l'exposé se déroule d'une seule venue, comme l'histoire qu'il raconte ; aucun point d'arrêt ne rompt la progression de l'argumentation ; les différentes étapes de l'histoire s'enchaînent les unes aux autres, en se superposant d'abord et en se mêlant l'une à l'autre, avant de se distinguer. En voici le déroulement.

Irénée part du seul et unique Dieu Créateur (*1, 1-2*). Il ne s'attarde pas à l'unicité du Créateur, qu'il a longuement prouvée dans le Livre III. Il la rappelle simplement ici, rattachant ainsi le Livre IV au précédent. Mais il montre, et ceci est nouveau, que ce Dieu Créateur est aussi l'Auteur de la Loi (*2, 1-7*), et il répond aux objections formulées par ses adversaires à ce sujet (*3, 1-5, 1*). Il établit ainsi clairement au début du Livre les fondements mêmes de la première partie, qui va déployer les « économies » de ce Dieu jusqu'à l'époque mosaïque.

Voici tout d'abord la première révélation que ce Dieu donne de lui-même à Abraham, Isaac et Jacob (*5, 2-4*). Sans doute Irénée élargit-il les perspectives et montre-t-il l'universelle révélation donnée depuis le commencement par le Père et le Fils, pour prouver, contre les gnostiques, l'unité globale de l'histoire (*6*). Mais c'est la personne d'Abraham qui retient surtout son attention ici (*7, 1-8, 1*) :

aussi bien est-il au point de départ des « économies » de Dieu et, en même temps, il en préfigure déjà le terme, puisque la promesse qui lui avait été faite sera accomplie par le Christ.

De la période des pères, Irénée passe alors graduellement à l'époque mosaïque. La petite section de IV, 8, 2-3, difficile à situer, joue sans doute un rôle de transition : en montrant comment le Seigneur libère la descendance d'Abraham et observe la Loi du sabbat, Irénée indique déjà la valeur de la Loi de Moïse et prépare le long exposé qu'il va lui consacrer.

La plus longue séquence de cette première partie est en effet consacrée à la Loi de Moïse : celle-ci préfigure, annonce et prépare la venue du Seigneur et le don de la liberté nouvelle (*9-11*). Elle les prépare jusque dans le détail de sa législation, qui s'accomplit dans la Loi de l'Évangile (*12-16*) : c'est une nouvelle illustration des « économies » de Dieu, qui prouvent la continuité de l'histoire. Le dernier exemple que donne Irénée de cette continuité concerne les sacrifices anciens, qui s'accomplissent dans l'Eucharistie (*17-18*). Ce n'est pas par hasard qu'il termine par là son exposé sur la Loi. Le sens des sacrifices est en effet révélé par les paroles des prophètes qu'Irénée cite longuement. Il prépare ainsi habilement la deuxième partie du Livre IV, où il décrira les « économies » de Dieu qui ont marqué l'époque prophétique.

Mais avant d'en arriver là, il conclut la première partie par une nouvelle réfutation du prétendu « Père » valentinien et le rappel de la transcendance absolue du Dieu Créateur (*19*). Cette conclusion nous fait passer du déroulement de l'histoire à l'éternité de Dieu. Elle prépare ainsi la deuxième partie du Livre, qui partira de cette même transcendance pour redescendre vers les manifestations de Dieu données aux prophètes.

Car Irénée introduit la deuxième partie un peu comme il avait ouvert la première : là, c'était l'unicité du Dieu Créateur et Auteur de la Loi qu'il s'agissait de prouver, pour illustrer ensuite les « économies » de ce Dieu à l'époque de Moïse ; ici, c'est l'unicité du Dieu Créateur, Père, Fils et Esprit, qu'il convient d'abord de montrer pour mettre en évidence l'unité des prophéties suscitées par le Fils et l'Esprit (*20, 1-8*). Ce point solidement établi, Irénée peut alors redescendre vers les multiples manifestations que ce Dieu donne de lui-même à l'époque des prophètes. Car il ne s'est pas seulement révélé par sa parole : il y eut aussi les visions des prophètes et leurs actes préfiguratifs, qui préparaient peu à peu l'homme aux « économies » de Dieu.

Par leurs visions, en effet, les prophètes préfiguraient la venue du Seigneur et les temps du royaume, comme le prouvent les visions de Jean (*20, 9-11b*). Par leurs actes, ils signifiaient la purification que le Christ donnerait à son Église, comme celui-ci l'a bien montré, en symbolisant par ses actes, à la veille de sa mort, le baptême et l'Eucharistie en vue de la résurrection des morts (*20,*

12-22, 2a). En dégageant ainsi la portée figurative des actes prophétiques, Irénée glisse donc peu à peu vers la vie de l'Église, qui accomplit les préfigurations anciennes : ce sera l'objet de la troisième partie. Mais il n'introduit pas ce thème de façon abrupte. Il commence par fondre pour ainsi dire l'époque prophétique et les temps de l'Église, en montrant leurs implications réciproques : toutes les Écritures préparent en effet la vie ecclésiale ; elles sont comme les semailles de la foi de l'Église, une catéchèse de la foi (*22, 2b-25, 3*). Et l'Église, en retour, grâce à la doctrine des presbytres, enseigne l'interprétation correcte des Écritures à tous ceux qui veulent se mettre à leur école (*26-32*) : c'est en lisant les Écritures dans l'Église que le disciple spirituel trouve son assurance devant tous les faux docteurs et découvre, dans les multiples prophéties, une annonce de la venue du Seigneur et de l'alliance nouvelle offerte aux gentils (*33*) ; c'est en adoptant les critères d'une lecture ecclésiale des Écritures qu'Irénée, à son tour, réfute en toute sûreté Marcionites et Valentiniens (*34-35*). Seule l'Église enseigne la « règle de vérité » reçue des apôtres, seule elle permet d'interpréter sans erreur les « économies » de Dieu.

La troisième partie du Livre IV s'ouvre précisément sur les « économies » divines qui ont donné naissance à la vie de l'Église : l'appel qui avait été jadis adressé à Israël et que celui-ci a librement refusé est désormais adressé aux gentils ; ce sont eux qui forment aujourd'hui l'Église et qui remettront, en leur temps, les fruits de justice (*36*). Dans l'Église, c'est la réponse libre à l'appel du Seigneur qui fait mûrir le libre arbitre de l'homme et le conduit aux portes du royaume ; mais, si l'homme refuse cet appel, comme l'a fait Israël, il subira le jugement éternel et sera condamné aux ténèbres sans fin (*37-39*). Le Livre IV se termine sur cette description du jugement, qui marque la dernière étape des « économies » divines ; toutefois, nous restons encore dans l'actualité de l'Église ; les deux derniers chapitres revêtent un caractère parénétique : ils décrivent la sanction qui menace ceux qui maintenant font le mal (*40-41*). Il reste que la visée nous porte au delà de l'histoire et que déjà s'ébauche, à la fin du Livre IV, l'exposé sur les fins dernières qui ouvrira le Livre V.

Tel est l'art d'Irénée : les différentes étapes de l'argumentation se suivent en se fondant savamment l'une dans l'autre, un peu comme les couleurs d'un prisme se superposent d'abord avant de se détacher dans leur tonalité propre. Irénée semble craindre les divisions trop tranchées, les répartitions trop systématiques : tout, chez lui, est lié en un déroulement continu. Ce raffinement dans l'art d'écrire explique la surprise du lecteur moderne, accoutumé aux divisions claires et distinctes : il risque, s'il n'y prend garde, de considérer Irénée comme un écrivain désordonné. Ce serait méconnaître l'unité théologique propre du Livre IV de l'*Adversus haereses*.

Unité théologique : les annonces et les reprises de thèmes.

La continuité de la pensée est renforcée encore par un procédé littéraire qui revient souvent dans l'exposé : l'annonce d'argumentations postérieures ou le rappel de développements antérieurs. Irénée renvoie volontiers à des passages antérieurs de son œuvre. D'où chez lui ces formules stéréotypées si fréquentes : « comme nous l'avons montré... », ou : « comme nous l'avons dit plus haut... », ou encore : « ainsi qu'il a été démontré... » La plupart du temps, Irénée renvoie ainsi à des développements du Livre IV lui-même (1, 2 ; 2, 3 ; 7, 3 ; 13, 1 ; 13, 3 ; 16,4 ; 25, 1 ; 30, 2 ; 30, 4 ; 32, 1 ; 32, 2 ; 33, 15 ; 37, 2 ; 39, 4 ; 41, 4). Souvent, cependant, ces rappels de thèmes se rapportent à des développements du Livre III (20, 2 ; 20, 3 ; 26, 2 ; 32, 1). Quelquefois, Irénée lui-même précise qu'il se réfère à un argument présenté dans le Livre précédent (24, 1 ; 32, 2 ; 40, 3). C'est dire la cohérence théologique de l'œuvre entière : Irénée sait toujours exactement où il en est de sa démonstration et ne perd jamais de vue ce qu'il a déjà démontré.

Mais plus caractéristiques encore, du point de vue de l'unité de la pensée, sont les annonces de développements postérieurs. Ainsi, les trois grandes parties du Livre IV avaient été comme annoncées dans les Livres I et II. Irénée promettait déjà alors, tout au début de son œuvre, un exposé fondé sur les « paroles du Seigneur » (II, 2, 6 ; II, 11, 1-2), en faisant clairement allusion, entre autres, aux « paraboles » (I, 3, 6 ; I, 8, 1). Il annonçait même explicitement un exposé relatif aux preuves tirées des prophètes (I, 18, 1 ; II, 32, 5) et revenait au Livre III sur le projet ainsi défini (III, 11, 9 ; III, 25, 7). Dès le Livre I encore, il désignait, comme une des tâches fondamentales du théologien, la plupart des développements du Livre IV sur la Loi de Moïse, les visions et les actes des prophètes, les liens entre la faute de l'homme et la croissance de sa liberté, les « économies » de Dieu (I, 10, 3). Il annonçait au Livre III des développements plus précis, par exemple sur l'harmonie des deux Testaments (III, 12, 12) ou sur l'aveuglement de Pharaon (III, 7, 1). Tous ces arguments, qui sont centraux dans la théologie d'Irénée, avaient donc été pensés et annoncés bien avant le début du Livre IV. Faute d'avoir perçu cette cohérence, les critiques se sont une nouvelle fois fourvoyés en criant au plagiat : jamais les sections consacrées aux prophéties (20-21 ; 25, 2 ; 33, 10-14) et à la loi de la liberté (37-39) n'auraient été méconnues à ce point et décrétées « empruntées », si l'attention avait été attirée sur ce procédé typiquement irénéen d'annonce et de reprise de thèmes : elles unifient l'exposé d'un bout à l'autre de l'*Adversus haereses* et témoignent de l'étonnante cohérence de l'œuvre d'Irénée.

Contradictions théologiques et fidélité à l'Écriture.

Cette cohérence de la pensée possède, elle aussi, ses caractéristiques propres. Nous ne supportons plus aujourd'hui qu'une question quelconque soit laissée en suspens : tout doit être expliqué, raisonné, démontré : la valeur d'une argumentation théologique tient en grande partie à la logique qui la sous-tend. Forts de ce type de cohérence, les critiques ont eu beau jeu de relever les « contradictions » de la théologie d'Irénée. Ils ont ainsi dégagé deux « lignes » théologiques qui se rencontreraient chez lui et qui sont, à leurs yeux, irréconciliables : une théologie de la croissance de l'homme, surtout présente en IV, 37-39, et une théologie de la récapitulation dans le Christ (cf. Annexe IV). Selon la théologie de la croissance, l'homme est destiné à progresser du début de son histoire jusqu'à son terme, suivant un processus continu qui le rend peu à peu semblable à son Créateur. Selon la théologie de la récapitulation, il possédait déjà, au début de son histoire, une perfection réalisée qu'il a perdue par sa faute et qui lui est rendue dans le Christ. Ces deux perspectives étant contradictoires, elles ne peuvent, dit-on, que provenir de sources différentes utilisées par Irénée.

Nous montrons, dans l'Annexe IV, que ces deux lignes de pensée ne s'opposent pas chez Irénée : elles expriment deux aspects complémentaires d'un même mystère de salut.

Cependant, Irénée ne cherche pas à déployer explicitement l'harmonie de ces deux lignes de pensée jusque dans le détail de leur cohérence interne. Il reste ici, comme dans toute son œuvre, simplement fidèle aux données de l'Écriture qu'il commente : car il trouve dans l'Écriture les deux perspectives théologiques qu'il présente, mais il ne dépasse pas le point où l'auteur de la *Genèse* et l'apôtre Paul se sont arrêtés avant lui. Son type de cohérence théologique n'en souffre aucunement : avant d'être fondée sur une logique rigoureuse, avide de tout comprendre et de tout expliquer, elle repose tout entière sur la rigoureuse fidélité à l'Écriture dont elle est le reflet fidèle. C'est l'unité de l'Écriture qui fait en somme l'unité de la théologie d'Irénée, tant au niveau littéraire qu'au niveau du contenu de l'œuvre.

Le génie d'Irénée consiste essentiellement en ceci : il fait coïncider, avec une superbe maîtrise, la structure formelle de son œuvre et le message théologique qu'elle exprime ; l'une est si parfaitement l'expression de l'autre qu'elles disparaissent toutes deux à l'arrière-plan du discours, au risque de rester inaperçues : ce qui ressort, après une lecture attentive du Livre IV de l'*Adversus haereses*, c'est la merveilleuse unité de l'Écriture qu'elle dévoile et fait découvrir dans la diversité de ses harmoniques.

ANNEXES

Introduction

Nous tenterons, dans cette partie de notre travail, de reprendre les questions qui se sont posées à propos des sources utilisées par Irénée pour rédiger le Livre IV de l'*Adversus haereses*. Nous étudierons successivement les quatre sections qui font difficulté à cet égard :

— l'argumentation sur les sacrifices, qui aurait été écrite à l'aide d'une collection de *Testimonia* (IV, 17, 1-5) ;

— l'exposé sur les prophéties, qui reprendrait un ancien « traité des prophéties » (IV, 20-21 ; 25, 2 ; 33, 11-14) ;

— l'exégèse de certains passages de l'Ancien Testament, qui serait le reflet de l'enseignement écrit ou oral d'un presbytre qu'aurait connu Irénée (IV, 27-32) ;

— enfin, l'exposé sur la liberté de l'homme et la croissance de l'humanité, qui proviendrait, lui aussi, d'un « traité sur le libre arbitre » antérieur (IV, 37-39).

Pour chacune de ces sections, nous résumerons brièvement l'état de la recherche, nous apprécierons les résultats acquis et, enfin, nous proposerons de nouveaux angles d'approche en ayant soin de suivre des méthodes précises d'analyse.

Tel est le rôle que remplissent ces annexes en complément de notre travail : elles forment un ensemble unifié et mettent en œuvre des méthodes de recherche différentes de l'analyse littéraire que nous avons suivie dans le corps de notre ouvrage. Ce recoupement méthodologique permettra de dessiner avec plus de netteté la personnalité d'Irénée et de confirmer la cohérence de sa pensée et de son œuvre. Le Livre IV de l'*Adversus haereses* ressortira en pleine lumière sur le fond de la tradition dont s'est librement inspiré Irénée : son unité et son harmonie apparaîtront ainsi avec plus de clarté encore.

ANNEXE I

La référence aux testimonia

(IV, 17, 1-5)

1. — ÉTAT DE LA RECHERCHE

1. Déjà H. Windisch, *Der Barnabasbrief*, 1923, p. 313, avait relevé la citation composite que l'on trouve au chapitre 17 du Livre IV de l'*Adversus haereses* : « Le sacrifice pour Dieu, c'est un cœur contrit ; l'odeur de suavité pour Dieu, c'est un cœur qui glorifie Celui qui l'a modelé » (IV, 17, 2). Cette citation, remarquait-il, se rencontre aussi chez Clément d'Alexandrie, *Péd.* III, 12, 90, 4 (*GCS*, p. 286) et *Strom.* II, 18, 79, 1 (*GCS*, p. 154), et dans l'épître du Pseudo-Barnabé, II, 10 (*SC* 172, p. 86). Celui-ci a donc probablement inspiré Irénée et Clément. Quelque trente années plus tard, L. M. Froidevaux, « Sur trois textes cités par Irénée », *RSR*, 1956, p. 417-421, érigeait cette hypothèse en certitude, sans toutefois apporter d'éléments nouveaux à l'appui de sa démonstration.

2. Entre-temps, les recherches avaient progressé sur l'ensemble de la question des *Testimonia*, recueils de citations scripturaires dont se seraient servis les Pères des premiers siècles, notamment Irénée dans la *Démonstration de la Prédication apostolique*. Prenant appui sur ces recherches, A. Benoît, dans sa communication au troisième Congrès Patristique d'Oxford : « Irénée Adversus haereses IV, 17, 1-5 et les Testimonia » (1959), reprise dans *Studia Patristica* IV, 1961, p. 20-27, tente de prouver qu'Irénée utilise aussi, au chapitre 17 du Livre IV de l'*Adversus haereses*, un recueil semblable de citations prophétiques concernant les sacrifices. La présence, en IV, 17, 2, de la citation composite joue un rôle important dans sa démonstration. Il ne peut s'agir, pense-t-il, d'une dépendance d'Irénée par rapport à Barnabé, car on trouve, au même chapitre 17, presque toutes les citations des chapitres II et III de Barnabé, mais dans un ensemble plus vaste qui ne s'explique pas si l'on admet qu'Irénée se contente de reproduire son devancier. En revanche, la présence, chez les deux auteurs, des mêmes versets scripturaires, se comprend très bien dans l'hypothèse d'une utilisation commune de *Testimonia*.

Cette hypothèse, poursuit-il, est d'autant plus plausible qu'Irénée utilise pareils recueils dans la *Démonstration de la Prédication apostolique* et que les citations du chapitre 17 du Livre IV de l'*Adversus haereses* ne lui sont pas familières : il ne les cite qu'ici, et cinq d'entre elles seulement se retrouvent en IV, 36, 2. De plus, on rencontre une série de citations parallèles chez Tertullien, *Adv. Iud.* V, 4-7 (*CCL*, p. 1351-1352), et Cyprien, *Ad Quir.* I, 16 (*CCL* p. 16-17) : ils utilisent tous trois une source semblable. Enfin, Irénée suit ici l'ordre du Canon Palestinien et non celui de la Septante. S'il était l'auteur de ce florilège, il aurait suivi la Bible grecque, qui lui est familière, dans le reste de son œuvre.

3. P. Prigent, *L'épître de Barnabé I-XVI et ses sources*, 1961, p. 40-46, accepte les arguments de Benoit. Il remarque cependant qu'Irénée interrompt la suite logique du Canon Palestinien, d'abord par la citation composite (IV, 17, 2), puis par la suite mêlée de citations qui succèdent les unes aux autres sans noms d'auteurs (IV, 17, 3, lignes 90-108). Il relève encore qu'en IV, 36, 2, l'ordre des citations que l'on trouvait déjà, isolées et identifiées, en IV, 17, 1-5, n'obéit plus à aucune règle apparente. Et on ne relève, à cet endroit, que le volet positif de l'enseignement prophétique, tandis que le chapitre 17 conserve aussi la partie négative de leurs avertissements. Il tire alors la conclusion suivante : Irénée s'inspirait d'une source qui, dans une première partie, négative, condamnait le culte et le sacrifice et qui passait ensuite, dans une partie positive, à une exhortation morale selon l'exigence prophétique. En IV, 36, 2, Irénée reproduit ce document « à peu près comme il l'a lu », ne retenant que les exhortations positives des prophètes. En IV, 17, il l'utilise « à tête reposée », en recueillant aussi la partie négative de leur enseignement. La présence de la citation composite permet de préciser que ce recueil de *Testimonia*, dirigé contre les sacrifices juifs, alléguait le *Ps.* 50, 19, qui forme le début de la citation, dans un contexte qui proclame que le Dieu Créateur n'attend de l'homme qu'un culte spirituel.

4. C'est à partir de la citation de ce *Psaume* que J. Daniélou, *Études d'exégèse judéo-chrétienne*, 1966, p. 163-169, aborde la question. La première mention du *Ps.* 50, 19 apparaît chez Clément de Rome, *Ép.* 52, 2-4 (*SC* 167, p. 184), dans la série *Ps.* 68, 31-33, *Ps.* 49, 14-15 et *Ps.* 50, 19. Or, on retrouve la même série chez Clément d'Alexandrie, *Strom.* IV, 18, 113, 2-3 (*GCS*, p. 298). Daniélou conclut que Clément d'Alexandrie cite Clément de Rome. La deuxième mention du *Psaume* apparaît chez Barnabé, *Ep.* 2, 10, comme premier membre de notre citation apocryphe. Elle apparaît ensuite deux fois chez Irénée : d'abord sous la forme que l'on trouve chez Clément de Rome et dans une série similaire (*Ps.* 50, 18-19 et *Ps.* 49, 14-15 en IV, 17, 1), mais plus longuement ; ensuite sous la forme apocryphe que l'on rencontre chez Barnabé (IV, 17, 2, lignes 52-53). Irénée cite donc d'abord Clément, puis Barnabé. Cette même forme apocryphe se retrouve chez Clément d'Alexandrie, *Péd.* III, 12, 90, 4 (*GCS*, p. 286), qui cite, lui aussi, Barnabé. Il le cite encore en *Strom.* II, 18, 79, 1 (*GCS*, p. 154), bien que le libellé de la citation s'écarte fort de celui de son modèle : ce serait

une forme altérée. Tertullien, *Adv. Iud.* V, 5 (*CCL*, p. 1351), citerait lui aussi Barnabé, bien qu'il ajoute l'adjectif *humiliatum* au cœur de la citation. Tous ces auteurs dépendent donc de Barnabé. Or, il est possible de déceler la source de ce dernier : dans un texte de Qumran, en effet, qui engage à garder la fidélité, on rencontre une allusion à *Is.* 26, 3 et *Ps.* 50, 19 (un esprit brisé) (*1QS*, VIII, 3). Daniélou conclut que le *Testimonium* est issu de Qumran et s'est répandu ensuite dans les milieux judéo-chrétiens.

2. — APPRÉCIATION DES RECHERCHES ANTÉRIEURES

Le point de départ des arguments avancés par les auteurs que nous venons de citer est donc la citation apocryphe que l'on trouve aussi chez Barnabé et Clément d'Alexandrie. Daniélou conclut à une dépendance d'Irénée et de Clément par rapport à Barnabé. Benoît et Prigent étendent l'analyse aux citations qui entourent le verset apocryphe et dont certaines se retrouvent aussi chez Tertullien et Cyprien : de ces convergences, ils émettent l'hypothèse d'un ancêtre commun, un recueil de *Testimonia*. Mais ces concordances sont-elles suffisamment pertinentes pour prouver l'existence de ce recueil ? Nous ne le pensons pas. Nous tenterons de le montrer, en analysant de plus près les citations qui forment la base de l'argumentation.

La citation composite.

Voici tout d'abord le relevé des différentes leçons que la citation composite présente chez Barnabé, Irénée, Tertullien et Clément d'Alexandrie. Nous excluons la citation de Tertullien, *Adv. Iud.* V, 5 relevée par Daniélou : *Cor contribulatum et humiliatum hostia Deo est.* Il s'agit très probablement là d'une contamination des versets 19b et 19a du *Psaume* 50, comme nous le verrons plus loin. Nous ne pouvons donc y voir avec certitude une allusion à notre citation. En revanche, nous ajoutons une allusion du même Tertullien, tirée du même chapitre, et qui n'a pas encore été remarquée :

Barnabé II, 10 (*SC* 172, p. 86) :

> Θυσία τῷ Θεῷ καρδία συντετριμμένη, ὀσμὴ εὐωδίας τῷ Κυρίῳ καρδία δοξάζουσα τὸν πεπλακότα αὐτήν.

Adv. haer. IV, 17, 2 (*SC* 100, p. 580) :

> *Sacrificium Deo cor contribulatum, odor suavitatis Deo cor clarificans eum qui plasmavit* (arm. : *... clarificans plasmatorem suum*).

Adv. Iud. V, 5 (*CCL*, p. 1351) :

> *Sic itaque sacrificia spiritalia laudis designantur, et cor contribulatum acceptabile sacrificium Deo demonstratur.*

Strom. II, 18, 79, 1 (*GCS*, p. 154) :

> Αὕτη γὰρ θυσία Θεῷ δεκτή, καρδία συντετριμμένη καὶ ζητοῦσα τὸν πεπλακότα.

Pédag. III, 12, 90, 4 (*GCS*, p. 286) :

> Πῶς οὖν θύσω τῷ Κυρίῳ ; Θυσία, φησίν, τῷ Κυρίῳ πνεῦμα συντετριμμένον. Πῶς οὖν στέψω ἢ μύρῳ χρίσω ; ἢ τί θυμιάσω τῷ Κυρίῳ ; Ὀσμή, φησίν, εὐωδίας τῷ Θεῷ καρδία δοξάζουσα τὸν πεπλακότα αὐτήν.

Comme on le constate, les leçons de Barnabé et d'Irénée sont proches l'une de l'autre. Mais, là où Barnabé adopte la titulature « Seigneur », Irénée préfère celle de « Dieu ». Il n'est cependant pas exclu qu'Irénée dépende de Barnabé. Ces deux titres sont retenus dans le *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie qui adopte, dans le premier verset de la citation, la variante « esprit » au lieu de la leçon « cœur », tout en maintenant cette dernière dans le deuxième verset. Quant à la version des *Stromates* (αὕτη γὰρ θυσία Θεῷ δεκτή), elle s'éloigne assez fort de celle d'Irénée et de Barnabé, et dans la structure de la citation, et dans son libellé. Or, on retrouve la même version chez Tertullien qui, cependant, n'allègue plus ce texte comme citation explicite, mais le transforme en un commentaire du *Psaume* 49, 14 qu'il vient de mentionner. Cette façon libre de citer ne permet pas de conclure avec certitude que nos auteurs se soient inspirés d'un ancêtre textuel commun. La citation paraît plutôt leur être familière et venir assez spontanément et librement sous leur plume, un peu comme si elle faisait partie des *Psaumes* véhiculés par la tradition liturgique de l'Église. Les variantes s'expliqueraient mieux dans une telle hypothèse que dans celle d'une dépendance commune de Barnabé ou d'un recueil de *Testimonia*.

Les citations communes.

De plus, si cette citation se trouvait réellement insérée parmi d'autres dans un de ces recueils, on devrait trouver d'autres groupements de citations parallèles chez les auteurs qui l'ont utilisée. Or, ces groupements nous paraissent trop pauvres pour prouver l'existence de ce recueil.

Sur les vingt autres citations alléguées par Irénée, quatre seulement apparaissent chez Barnabé : *Is.* 1, 11-13, *Jér.* 7, 22-23, *Zach.* 8, 17 et *Is.* 58, 6-9 ; trois chez Tertullien : *Ps.* 50, 19, *Ps.* 49, 14 et *Is.* 1, 11-13 ; deux chez Cyprien : *Is.* 1, 11-13 et *Ps.* 49, 13-15. Seul *Is.* 1, 11-13 est donc commun aux quatre auteurs, et c'est aussi le passage le plus connu sur les sacrifices. Et encore Irénée n'allègue que le verset onzième (IV, 17, 1, lignes 38-39), tandis que les autres en citent trois versets. Le *Psaume* 49 est commun à trois auteurs sur quatre, mais, là où Irénée cite trois versets, comme Cyprien (13-15), Tertullien en donne un seul (14). Une base de comparaison aussi réduite peut-elle être un indice sûr de l'existence d'un recueil

de *Testimonia* utilisé par ces quatre auteurs ? Une analyse plus précise s'impose.

Is. 1, 11-13 et *Ps. 49, 14.*

Or, le doute se confirme si nous analysons les deux citations communes aux trois auteurs : *Is.* 1, 11-13 et *Ps.* 49, 14. Lorsqu'ils citent *Is.* 1, 11-13, Barnabé, Cyprien et Irénée — ce dernier, pour le onzième verset — suivent à peu de chose près la Septante. Mais Tertullien, lui, s'en écarte assez fort. Tout d'abord, il morcelle la citation, en alléguant d'abord le verset 11a, puis le treizième, et enfin les versets 11b-12. Ensuite, plusieurs variantes importantes caractérisent la leçon des versets 13 et 11b qu'il adopte :

SEPTANTE	TERTULLIEN
Is. 1, 13	*Is.* 1, 13
Ἐὰν φέρητε σεμίδαλιν, μάταιον· θυμίαμα βδέλυγμά μοί ἐστιν.	*Si adtuleritis* inquit, *mihi semilaginem, vanum supplicamentum, execramentum mihi est.*
Is. 1, 11*b*	*Is.* 1, 11*b*
Πλήρης εἰμὶ ὁλοκαυτωμάτων κριῶν, καὶ στέαρ ἀρνῶν καὶ αἷμα ταύρων καὶ τράγων οὐ βούλομαι	*Holocaustomata vestra et sacrificia et adipem hircorum et sanguinem taurorum nolo...*

On le voit, sur dix-sept expressions ou mots pertinents, huit sont différents, dont certains concernent le sens même de la citation. Il ne nous paraît pas aisé, dans ces conditions, de déceler un ancêtre commun. Tertullien, tout au moins, semble échapper à son influence.

En ce qui concerne le *Psaume* 49, 14, Irénée, Cyprien et Tertullien suivent tous trois la Septante, mais, comme un seul verset leur est commun, il est difficile d'en tirer quelque conclusion.

Irénée et Barnabé.

Si nous comparons maintenant les trois autres citations communes à Irénée et Barnabé (*Jér.* 7, 22-23 ; *Zach.* 8, 17 ; *Is.* 58, 6-9), nous constatons de nouvelles divergences, tant dans la manière dont elles sont organisées que dans leur libellé. Barnabé restreint la citation de Jérémie dont il donne deux versets au lieu des cinq que donne Irénée (cf. *Jér.* 7, 21-25 en *Adv. haer.* IV, 17, 3). De plus, les citations de Jérémie et de Zacharie se suivent chez lui, couplées l'une à l'autre, sans noms d'auteurs, comme si elles émanaient d'un seul et même prophète :

« Il leur dit encore : ' Ai-je commandé à vos pères, à leur sortie du pays d'Égypte, de m'offrir des holocaustes et des sacrifices ? Bien au contraire voici ce que je leur ai commandé (*Jér.* 7, 22-23) : Que nul d'entre vous ne garde en son cœur mauvaise rancune

contre son prochain, et qu'il n'aime pas le faux serment ' (*Zach.* 8, 17) ». (Barnabé, *Ep.* II, 7-8)

Irénée, lui, précise les noms des auteurs des deux citations, qu'il sépare l'une de l'autre pour les insérer dans des groupements différents. La citation de *Jér.* 7, 21-25 suit chronologiquement les citations de *Jér.* 6, 20 et 7, 2-4 en une chaîne qui respecte rigoureusement le schème antithétique des volets négatif et positif de l'enseignement prophétique (IV, 17, 2, lignes 59-67. Cf. *supra*, p. 132, note 2). Pareillement, la citation de *Zach.* 8, 17 suit chronologiquement celle de *Zach.* 7, 9-10 et est elle-même suivie de *Ps.* 33, 13-15, en un groupement qui ne présente que le volet positif de la même antithèse (IV, 17, 3). Le principe organisateur est donc différent d'un auteur à l'autre.

On observe en outre quelques variantes dans les leçons de ces citations :

BARNABÉ (*SC* 172, p. 84) *Jér.* 7, 22-23 (II, 7-8)	IRÉNÉE (Septante) *Jér.* 7, 22-23 (IV, 17, 3)
Μὴ ἐγὼ ἐνετειλάμην τοῖς πατράσιν ὑμῶν ἐκπορευομένοις ἐκ γῆς Αἰγύπτου, προσενέγκαι μοι ὁλοκαυτώματα καὶ θυσίας ; Ἀλλ' ἢ τοῦτο ἐνετειλάμην αὐτοῖς·	*Quoniam non sum locutus ad patres vestros, neque de holocaustomatibus et sacrificiis praecepi eis, qua die eduxi eos de Aegypto ; sed sermonem hunc praecepi eis, dicens :...*
Zach. 8, 17 (II, 8)	*Zach.* 8, 17 (IV, 17, 3)
Ἕκαστος ὑμῶν κατὰ τοῦ πλησίον ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ κακίαν μὴ μνησικακείτω, καὶ ὅρκον ψευδῆ μὴ ἀγαπάτω.	*... et unusquisque malitiam fratris sui non recogitet in corde suo, et iurationem falsam ne dilexeritis.*

Comme on peut le constater, Irénée suit d'assez près la version de la Septante, comme s'il l'avait sous les yeux, mais Barnabé la cite beaucoup plus librement, ajoutant certaines expressions et en retranchant d'autres. Et les mêmes conclusions s'imposent si l'on compare la citation d'*Is.* 58, 6-9 commune aux deux auteurs.

Ainsi donc, les citations sont anonymes d'une part, et identifiées de l'autre ; leur longueur est différente ; leur principe d'organisation aussi ; Irénée suit la Septante, Barnabé s'en détache : dans ces conditions, l'hypothèse d'un ancêtre commun nous paraît assez fragile.

Irénée et Tertullien.

Outre les citations d'*Is.* 1, 11-13 et du *Ps.* 49, 14 que nous avons déjà analysées, Irénée et Tertullien citent tous deux le *Psaume* 50, 19. Mais ici encore, Irénée suit la Septante, tandis que Tertullien s'en écarte fortement :

Irénée (IV, 17, 1)	Tertullien (*Adv. Iud.* V, 5)
Sacrificium Deo spiritus contribulatus ; cor contritum et humiliatum Deus non spernet.	*Cor contribulatum et humiliatum hostia Deo est.*

En réalité, Tertullien semble bien condenser en un tout unique le début du verset 19a : *Sacrificium Deo* et le début du verset 19b : *cor contribulatum et humiliatum*, ce qui s'expliquerait de nouveau assez facilement si on admet qu'il cite de mémoire un *Psaume* qui lui est familier.

Irénée : IV, 17, 1-5 et 36, 2.

Il nous reste à examiner un dernier argument avancé par Benoît et Prigent : les citations de ces chapitres sont peu familières à Irénée. Il ne les cite qu'ici, et cinq d'entre elles seulement reviennent en IV, 36, 2, où elles figurent sans ordre apparent : il les connaît seulement par l'intermédiaire des *Testimonia*.

Il est exact que ces citations n'apparaissent qu'au chapitre dix-septième du Livre IV, mais c'est aussi le seul chapitre de l'*Adversus haereses* où Irénée aborde la question des sacrifices. Pourquoi les citerait-il ailleurs, dans des développements qui n'ont rien à voir avec les offrandes anciennes ? Cette absence ne prouve donc pas qu'elles ne lui sont pas familières.

Il reprend d'ailleurs cinq d'entre elles en IV, 36, 2, en un florilège continu, sans noms d'auteur, sans ordre apparent, ne retenant que le volet positif de l'enseignement des prophètes. Peut-on pour autant conclure qu'il utilise alors le recueil de *Testimonia* « à peu près comme il l'a lu », après l'avoir utilisé « à tête reposée » au chapitre dix-septième ? Nous ne le pensons pas.

En effet, les cinq citations alléguées en IV, 36, 2 obéissent à des critères de choix très précis, commandés par l'argumentation propre de ce passage. Irénée y prouve que Dieu envoya ses prophètes à son peuple pour lui « réclamer les fruits de la justice ». Il insiste sur cette visée, puisqu'il répète l'expression, sous forme d'inclusion, au début et à la fin de la chaîne de citations, donnant ainsi à celle-ci tout son sens (IV, 36,2, lignes 54 et 67-68). Cela étant, il laisse délibérément tomber le volet négatif de l'enseignement prophétique sur les sacrifices, qui n'a plus rien à faire ici, et ne retient que la partie positive de cet enseignement. Et encore, il choisit, dans les avertissements des prophètes, ceux-là seuls qui traitent de la justice envers le prochain, selon l'argumentation qu'il développe ici, laissant tomber tout ce qui concerne l'attitude envers Dieu. Tel est le critère qui a présidé au choix des cinq citations retenues en IV, 36, 2. Or, il est très intéressant de constater qu'Irénée retombe alors, assez naturellement, sur des citations qui étaient déjà liées l'une à l'autre au chapitre 17 en un groupement qui représentait, là aussi, le seul volet positif des paroles prophétiques : *Zach.* 7, 9-10 ; 8, 16-17 ; *Ps.* 33, 13-15 (cf. IV, 17, 3, lignes 110-124). Mais, en IV, 36, 2, il insère *Is.* 1, 16-18, qui est relié aux citations précédentes par une série de mots crochets : *cordibus vestris, iudicium, viduam...*

Nous retrouvons là le procédé familier d'Irénée. Ce florilège pourrait donc tout aussi bien s'expliquer par l'hypothèse contraire à celle de Prigent. Ces citations sont si familières à Irénée qu'il y songe spontanément lorsqu'il cherche des paroles prophétiques qui parlent de la justice entre frères : elles s'appellent l'une l'autre par évocation de thèmes et mots crochets...

Conclusion.

L'utilisation commune d'un recueil de *Testimonia* reste donc très hypothétique. Plus la recherche se précise, plus fragiles apparaissent les preuves avancées. Et de toute façon, à supposer que les auteurs cités, et notamment Irénée, utilisent réellement un de ces documents, il apparaît qu'ils retravaillent personnellement leur source et organisent à frais nouveaux les citations qu'ils allèguent. Cette façon personnelle de présenter les prophéties n'a pas encore été étudiée : elle pourrait cependant être riche de conclusions certaines.

3. — NOUVEL ANGLE D'APPROCHE

Nous tenterons donc de reprendre la question à partir de ce nouvel angle d'approche qui est celui de l'ensemble de notre travail. Nous ne centrerons donc pas la recherche sur les citations scripturaires comme telles, ni sur les sources éventuelles qui ont permis l'élaboration de ces florilèges prophétiques. La recherche en ce domaine risque de s'enliser à jamais dans l'hypothèse. Plus simplement, plus sûrement aussi, nous comparerons la manière dont les auteurs anciens parlent des sacrifices de l'ancienne alliance et nous chercherons à situer, dans ce contexte, l'originalité d'Irénée. Les travaux de Benoît, Prigent et Daniélou ont dégagé bien des éléments utiles à pareille comparaison, en rapprochant certains passages de Barnabé (*Ep.* II-III), d'Irénée (*Adv. haer.* IV, 17, 1-5 et 36, 2), de Tertullien (*Adv. Iud.* V), de Clément d'Alexandrie (*Péd.* III, 12, 90, 4) et de Cyprien (*Ad Quir.* I, 16).

L'Épître de Barnabé.

Commençons par analyser le premier de ces documents, les chapitres II et III de l'épître de Barnabé. Ils forment une unité, tant au niveau littéraire qu'au plan thématique. Ils sont en effet compris à l'intérieur d'une inclusion (thème de la foi en II, 2 et III, 6) et traitent de l'enseignement des prophètes sur les sacrifices (II, 4-10) et les jeûnes (III, 1-6). L'ensemble se présente comme une exhortation adressée aux chrétiens convertis : Barnabé les invite à garder intacte leur foi qui leur donnera la véritable connaissance des prophéties. Dans ce contexte parénétique, les paroles prophétiques s'adressent beaucoup moins aux Juifs de l'ancienne alliance qu'aux chrétiens. Et ce processus d'actualisation est souligné avec force tout au long de ces pages.

Au début tout d'abord : c'est aux chrétiens (ἡμῖν II, 4) que Dieu s'adresse par la bouche d'Isaïe (*Is.* 1, 11-13) pour leur dire qu'il n'a pas besoin de sacrifices et d'holocaustes, car, commente Barnabé, « Dieu a abrogé (κατήργησεν) tout cela, afin que la nouvelle Loi soit libre du joug de la nécessité ». Les paroles de Jérémie (*Jér.* 7, 22-23) et de Zacharie (*Zach.* 8, 17) appuient la même démonstration. Il est vrai qu'elles sont adressées aux Juifs (πρὸς αὐτούς II, 7), mais Barnabé les cite pour l'enseignement des chrétiens. Il le dit explicitement : « C'est à nous que notre Père parle (ἡμῖν λέγει), poussé par sa bonté... » (II, 9). Et c'est encore aux chrétiens qu'il adresse la citation composite que l'on retrouve chez Irénée et Clément d'Alexandrie : « Il nous dit donc (ἡμῖν οὖν οὕτως λέγει) : Le sacrifice pour Dieu, c'est un cœur brisé ; le parfum de bonne odeur pour le Seigneur, c'est un cœur qui glorifie son Créateur » (II, 10).

Le même procédé d'actualisation est encore plus sensible au chapitre III, consacré aux jeûnes : il est entièrement constitué par une citation d'Isaïe (*Is.* 58, 4-10), mais celle-ci est coupée en son milieu, exactement à l'endroit où le prophète, après avoir exprimé l'aspect négatif du jeûne corporel, passe au jeûne véritable (III, 3-4). Barnabé adresse la première partie, négative, au peuple juif, réservant la seconde, positive, aux chrétiens : « Le Seigneur leur dit (λέγει... πρὸς αὐτούς) encore à ce sujet : A quoi bon votre jeûne, dit le Seigneur... » (*Is.* 58, 4-5). « Quant à nous, il nous dit (πρὸς ἡμᾶς δὲ λέγει) : Voici le jeûne que j'ai choisi, oracle du Seigneur... » (*Is.* 58, 6-10).

La préoccupation majeure de Barnabé est donc claire : il cherche à convaincre les chrétiens que les sacrifices anciens sont désormais inutiles et reproche aux Juifs de son époque d'y être toujours fidèles. Dans ce but, il applique la partie négative de l'enseignement prophétique à ses contemporains juifs, et l'autre, positive, à ses frères dans la foi.

Tertullien.

Il n'est pas le seul représentant de pareille exégèse. Nous retrouvons une perspective toute semblable au chapitre V de l'*Adversus Iudaeos* de Tertullien. D'entrée de jeu, Tertullien distingue en effet les sacrifices terrestres du peuple juif, signifiés en Caïn, et les sacrifices spirituels des chrétiens, préfigurés en Abel. Moïse a ordonné d'offrir les premiers en terre promise et nulle part ailleurs (*Deut.* 12, 5-6), tandis que Malachie a prédit que les sacrifices spirituels seraient offerts par toute la terre (*Mal.* 1, 10-11) (V, 1-4).

Et c'est précisément aux sacrifices spirituels des chrétiens que Tertullien applique les paroles de *Ps.* 95, 7a, *Ps.* 95, 7b-8, *Ps.* 50, 19 et *Ps.* 49, 14, qui représentent toute la partie positive de l'enseignement prophétique. En commentaire de *Ps.* 49, 14 apparaît un fragment de la citation apocryphe qui est donc adressée, elle aussi, comme chez Barnabé, au peuple chrétien (V, 5).

Après cette partie positive, Tertullien développe le volet négatif des avertissements prophétiques en alléguant successivement *Is.* 1, 11a, *Is.* 1, 13 et *Is.* 1, 11b-12, c'est-à-dire, bien qu'organisée différem-

ment, la même citation que Barnabé. Et il l'applique, comme son devancier, aux sacrifices charnels d'Israël qui sont désormais réprouvés (V, 6).

Il termine, en reprenant, sous forme d'inclusion, la citation de *Mal.* 1, 10-11, et, tout comme Barnabé l'avait fait pour *Is.* 58, 4-10, il divise la citation en deux parties, appliquant la première, négative, aux sacrifices charnels d'Israël, et la seconde, positive, aux sacrifices spirituels des chrétiens (V, 7).

Nous découvrons donc chez Tertullien la même structure d'organisation des textes prophétiques, la même distinction entre l'enseignement négatif et positif des prophètes, qui correspond à deux types de sacrifices, ceux du peuple juif et ceux des chrétiens. Et ici aussi, les sacrifices charnels sont « réprouvés » au bénéfice des autres. Or, cette argumentation est précisément présentée dans l'*Adversus Iudaeos*, c'est-à-dire dans une polémique anti-juive. Le contexte était proche chez Barnabé, bien que non identique : il s'agissait plus, chez lui, d'une mise en garde adressée aux chrétiens pour qu'ils ne mêlent pas des traditions juives à leur foi. Mais, de part et d'autre, ce sont les Juifs qui sont mis en cause, non pas ceux de l'ancienne alliance, mais les contemporains de nos auteurs qui sont restés fidèles à la Loi.

Cyprien.

Cyprien nous conserve les échos de la même polémique anti-juive dans le premier traité qu'il adresse à Quirinus (*Ad Quir.* I, 16). Il explique ce projet polémique au premier chapitre et aborde, au chapitre 16, la question des sacrifices. Son intention est directement perceptible à l'en-tête de ce chapitre, ainsi libellé : *Quod sacrificium vetus evacuaretur et novum celebraretur.* Il montre donc l'abolition des sacrifices de l'ancienne alliance et l'institution du sacrifice nouveau. Cinq citations se suivent à l'appui de cette preuve : *Is.* 1, 11-12, *Ps.* 49, 13-15, *Ps.* 49, 23, *Ps.* 4, 6 et *Mal.* 1, 10-11. Aucun commentaire n'accompagne ces citations et le schème antithétique a quasi disparu : les deux volets positif et négatif de l'enseignement prophétique sont ici mêlés sans ordre apparent, mais la visée générale reste identique.

Clément d'Alexandrie.

Avec le *Pédagogue* (III, 12, 90, 3) de Clément d'Alexandrie, nous entrons dans une sorte de catéchèse. Le Christ enseigne le chrétien nouvellement converti sur le style de vie qui est désormais le sien : une série de conseils lui sont donnés, ainsi que la réponse aux questions qu'il pourrait se poser, notamment à propos des sacrifices. A ce sujet, Clément rappelle, en citant *Is.* 1, 11-13, que Dieu ne désire pas de sacrifices de taureaux et d'agneaux. Puis il répond à une question que lui pose le néophyte : « Comment sacrifierai-je alors au Seigneur ? » Et il cite le *Psaume* 50, 19 : « Le sacrifice pour le Seigneur, c'est un esprit contrit. » Une nouvelle question surgit alors : « Quel encens brûlerai-je au Seigneur ? » Et la réponse est donnée par la citation composite : « L'odeur de suavité pour Dieu, c'est un cœur qui glorifie Celui qui l'a modelé ».

Contexte catéchétique donc, qui nous éloigne de la polémique anti-juive. Mais on perçoit encore, comme en filigrane de l'argumentation, le schème antithétique présent chez Barnabé et Tertullien. La citation d'*Is.* 1, 11-13, qui représente le volet négatif de l'enseignement prophétique, prouve, ici encore, que les sacrifices anciens n'ont plus cours sous la nouvelle alliance. Et le *Psaume* 50, 19, suivi de la citation composite, est à nouveau adressé au néophyte pour caractériser le sacrifice spirituel nouveau.

La polémique anti-juive et la gnose.

Les auteurs que nous avons passés en revue représentent donc une tradition commune d'interprétation des textes prophétiques concernant les sacrifices. Elle se caractérise comme suit : les citations sont actualisées et s'adressent aux contemporains de nos auteurs. La partie négative des prophéties est adressée aux Juifs. La partie positive est adressée aux chrétiens convertis. Aux premiers, nos auteurs reprochent d'être restés fidèles à la Loi qui fut abolie par le Christ. Ils avertissent les seconds de ne pas mêler les traditions juives à leur foi. Ils nous conservent ainsi, très probablement, l'arrière-fond exégétique commun d'une polémique anti-juive antérieure. Tertullien et Cyprien le laissent clairement sous-entendre par le titre de leur ouvrage.

Or, on trouve des affinités entre cette tradition d'interprétation et la gnose. C'est ce dont témoigne la *Lettre* de Ptolémée *à Flora*. Si nous comparons les affirmations de Ptolémée avec celles des auteurs que nous venons de citer, nous sommes frappés de la ressemblance de certaines vues sur les sacrifices, voire de certaines expressions littéraires. Pour Ptolémée aussi, les prescriptions relatives aux sacrifices et aux jeûnes « ont été abolies » (ἀνῃρέθη) dans leur forme extérieure, comme l'affirmait Barnabé (κατήργησεν : *Ep.* II, 6), Tertullien (*reprobantur* : *Adv. Iud.* V, 6) et Cyprien (*evacuaretur* : *Ad Quir.* I, 16). Lui aussi qualifie les sacrifices nouveaux de « spirituels » ou « pneumatiques », par opposition aux « sacrifices charnels » de l'ancienne alliance, comme le faisait Tertullien (*Adv. Iud.* V, 5.6.7). Il signale lui aussi l'abolition des sacrifices de parfum, remplacés par les sacrifices de louange (*Lettre à Flora*, 5, 8-10), comme le proclamait la citation composite alléguée par les autres auteurs. Le même fond commun semble bien être utilisé par les chrétiens lancés dans la polémique anti-juive et par les gnostiques qui refusent l'ancienne alliance.

Et ceci s'explique assez logiquement. Il est très probable, en effet, que les arguments avancés par les chrétiens pour défendre leur foi face aux Juifs ont servi les intérêts de la gnose. Des hérétiques comme Valentin, Marcion et Ptolémée n'avaient qu'à puiser dans cette tradition polémique anti-juive pour y trouver des arguments tout faits contre les réalités de l'ancienne alliance. Les chrétiens n'étaient-ils pas d'accord entre eux pour affirmer, par exemple, que les sacrifices et les jeûnes institués par la Loi avaient été « abolis » par le Christ ? Pourquoi, alors, refusaient-ils d'admettre la conclusion logique qui en découlait : autre était le Dieu de la Loi, autre le Père de notre Seigneur ? Ainsi, la polémique

anti-juive des origines a probablement été dépassée par ses propres arguments et est devenue, sans le vouloir, le terrain nourricier de la gnose. Une réaction s'imposait : nous la trouvons, déjà bien structurée, chez Irénée.

L'originalité d'Irénée.

Il est aisé, en effet, de comparer Irénée aux auteurs que nous venons de citer et de mettre en lumière l'originalité de sa pensée.

Une première constatation s'impose : le contexte polémique anti-juif qui marquait, d'une façon ou d'une autre, l'argumentation de Barnabé, de Tertullien et de Cyprien n'est plus présent dans le chapitre 17 du Livre IV. La tonalité d'ensemble reste polémique, mais, loin de viser les Juifs de son époque restés fidèles aux sacrifices, Irénée s'oppose aux gnostiques qui nient l'unité des deux Testaments. Cette visée générale nouvelle entraîne une série de transformations importantes dans la manière d'organiser et d'interpréter les citations scripturaires.

Tout d'abord, les vingt et une paroles prophétiques de IV, 17, 1-5, s'adressent toutes aux Juifs de l'ancienne alliance. Nous ne rencontrons pas, chez Irénée, le processus d'actualisation constant chez Barnabé, Tertullien, Cyprien ou Clément. Il n'applique pas la partie positive de l'enseignement des prophètes aux chrétiens de la nouvelle alliance et la partie négative aux Juifs restés fidèles à la Loi : c'est au peuple d'Israël des temps anciens que Dieu s'adresse par ses prophètes, à la fois pour refuser les sacrifices sanglants qu'ils lui offrent et pour leur conseiller « la foi, l'obéissance et la justice pour leur salut » (IV, 17, 4).

Dès lors, contrairement aux autres auteurs, Irénée n'utilise plus le volet négatif des paroles prophétiques pour prouver l'abolition des sacrifices après la venue du Seigneur. C'est le formalisme de l'offrande sacrificielle offerte par le peuple d'Israël sous l'ancienne alliance qui est ici réprouvé. Il le dit explicitement, par exemple dans l'introduction qui ouvre la chaîne des citations et lui donne son sens : « Lorsqu'il les voyait négliger la justice et se détourner de l'amour de Dieu et s'imaginer néanmoins qu'ils pourraient se rendre Dieu favorable par des sacrifices et d'autres observances figuratives, Samuel leur disait : ... » (*I Sam.* 15, 22, en IV, 17, 1). Dans cette optique nouvelle, on ne rencontre plus chez lui les expressions absolues qui résonnaient, tel un leitmotiv, de Barnabé à Cyprien : ces pratiques sacrificielles, le Seigneur les a « abolies », ou « réprouvées », ou « évacuées ». Il refuse ces expressions que Ptolémée avait adoptées pour prouver l'existence de deux Dieux et il les remplace par la parole du Seigneur : « Je ne suis pas venu abolir, mais accomplir » (*Matth.* 5, 17 en IV, 13, 1). Il répond de cette manière aux disciples de Marcion qui dénigraient les sacrifices de l'ancienne alliance au nom de leur croyance en un Dieu colérique. Il le laisse clairement entendre : « Par là, il ne rejetait pas leurs sacrifices à la manière d'un homme irrité, comme certains ont l'audace de le dire... » (IV, 17, 2)

De même encore, dans ce nouveau contexte, les conseils positifs donnés par les prophètes, et notamment la citation composite,

ne concernent plus uniquement les sacrifices spirituels des chrétiens. Ils sont bien plutôt un rappel des préceptes communs aux deux alliances et ont en vue, dès les temps anciens, la seule offrande dispensatrice du salut : « Par là..., il enseignait le sacrifice véritable, par l'offrande duquel ils se rendraient Dieu favorable et obtiendraient de lui la vie. » (IV, 17, 2) Une nouvelle fois, Irénée souligne ainsi, contre les gnostiques, l'unité des deux Testaments.

Et cette interprétation nouvelle des paroles prophétiques ne constitue pas un fait isolé. Elle s'inscrit dans le prolongement des chapitres précédents, relatifs aux prescriptions de la Loi. Ainsi, lorsqu'en IV, 17, 3 (ligne 89), Irénée évoque le motif des sacrifices, il se réfère explicitement à un développement antérieur : il s'agit de IV, 16, 3 et, plus largement, de la section IV, 14, 3-16, 5, où il a expliqué que toutes les prescriptions cultuelles avaient été imposées à cause du péché d'idolâtrie du peuple, afin de lui rappeler la justice et l'amour.

La perspective d'ensemble est donc neuve. Elle s'explique par le contexte anti-gnostique nouveau où les citations prophétiques sont désormais insérées. Est-ce à dire qu'Irénée est le point de départ absolu de cette interprétation nouvelle ? Nous ne le pensons pas.

L'influence de Justin.

A la jonction de la polémique anti-juive et anti-gnostique, entre un Barnabé et un Irénée, émerge en effet la personnalité de Justin. Assez curieusement, son nom n'a pas été mentionné par Benoît et Prigent. Il parle cependant lui aussi des sacrifices, au chapitre XXII du *Dialogue avec Tryphon*, c'est-à-dire dans le même contexte polémique anti-juif que nous avons rencontré chez Barnabé, Tertullien et Cyprien. Tryphon est juif, en effet, et représente tous ceux de sa race qui vivent du temps de Justin. Et celui-ci défend la liberté de sa foi face aux prescriptions de la Loi ancienne.

Il considère d'abord la circoncision et le sabbat (18-19), puis les prescriptions alimentaires et les autres ordonnances (20-21), et enfin les sacrifices (22). Voici tout d'abord leur motif : « ils furent imposés à cause des péchés du peuple et de ses idolâtries (διὰ τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ ὑμῶν καὶ διὰ τὰς εἰδωλολατρείας) » (*Dial.* 22, 1). Pour le prouver, après avoir cité *Amos* 5, 18-6, 7, Justin allègue *Jér.* 7, 21-22 et la plus grande partie du *Psaume* 49, comme Irénée et Barnabé. Puis il conclut :

> « Les sacrifices, il ne les accepte donc pas de votre part ; et s'il a ordonné jadis de les faire, ce n'est pas qu'il en ait besoin (οὔτε ὡς ἐνδεής), mais à cause de vos péchés (διὰ τὰς ἁμαρτίας ὑμῶν). » (*Dial.* 22, 11)

Cette brève conclusion applique donc l'enseignement des prophètes aux Juifs contemporains de la nouvelle alliance : Dieu n'accepte pas les sacrifices qu'ils lui offrent présentement. Nous retrouvons exactement la perspective déjà présente dans la tradition représentée par Barnabé et les autres. Mais Justin complète son affirmation, en précisant d'un trait le sens que les sacrifices avaient jadis, sous l'ancienne alliance : ils furent donnés à cause des « péchés » du peuple et de son « idolâtrie ». Et nous retrouvons ici, en condensé,

la perspective développée par Irénée dans un contexte anti-gnostique (cf. εἰδωλολατρείας* en *Adv. haer.* IV, 17, 3, ligne 70 de la rétroversion, et ἁμαρτάνοντας* en IV, 17, 1, ligne 33 de la rétroversion). Il semble donc bien que, sous l'influence de l'hérésie gnostique, déjà vivante à son époque, Justin ait nuancé sa polémique anti-juive pour ne pas prêter le flanc aux attaques d'un Marcion et d'un Valentin.

Des points d'attache similaires entre Irénée et Justin apparaissent encore dans la suite du même chapitre. Justin y aborde la question du Temple de Jérusalem :

> « Ce n'est pas par besoin (οὐχ ὡς ἐνδεής) qu'il consentit à l'appeler sa maison ou sa cour, mais afin que vous pensiez à lui au moins à l'occasion de ce Temple et que, par là, vous n'idolâtriez point. Qu'il en soit ainsi, c'est ce que dit Isaïe : Quelle demeure m'avez-vous bâtie, dit le Seigneur ? Le ciel est mon trône et la terre l'escabeau de mes pieds (*Is.* 66, 1). » (*Dial.* 22, 11)

Nous rencontrons ici aussi, dans un contexte anti-juif, une citation qu'Irénée allègue dans sa polémique anti-gnostique (cf. *Adv. haer.* IV, 2, 5). Et surtout, nous retrouvons la même perspective théologique concernant le Temple : comme les sacrifices et les autres prescriptions cultuelles, il fut donné, non parce que Dieu en « avait besoin », mais pour que le peuple quitte l'idolâtrie et retourne au vrai Dieu (cf. *Adv. haer.* IV, 14, 3).

L'influence que Justin a exercée sur Irénée se confirme encore au chapitre suivant, où Justin expose le motif de son interprétation des prophéties :

> « Si nous ne reconnaissons pas cela, nous tomberons dans des absurdités. Nous devrons dire que ce n'était pas le même Dieu qui existait au temps d'Énoch et de tous les autres justes, puisqu'ils n'avaient pas la circoncision de la chair et n'observaient ni les sabbats ni les autres choses qui ne furent établies que par Moïse ; ou bien encore nous devrons dire que Dieu n'a pas toujours demandé à tout le genre humain de pratiquer la même justice : autant d'affirmations visiblement ridicules et insensées. » (*Dial.* 23, 1)

On est frappé de la correspondance de ce passage avec certains développements du Livre IV de l'*Adversus haereses* :

> « Énoch, ayant plu à Dieu sans circoncision, était envoyé comme ambassadeur auprès des anges... Et toute la multitude des autres justes antérieurs à Abraham et des patriarches antérieurs à Moïse furent justifiés sans les pratiques susdites et sans la Loi de Moïse... » (IV, 16, 2)

La même argumentation est donnée de part et d'autre, appuyée sur les mêmes exemples, ceux d'Énoch et des autres justes qui vécurent avant les pratiques de la circoncision et du sabbat. Mais Irénée l'oppose aux gnostiques, tandis que Justin l'adresse aux Juifs, introduisant ainsi, dans la polémique anti-juive traditionnelle, un argument qui lui vient probablement de la réaction de l'Église contre la gnose.

CONCLUSION

Nous avons d'abord analysé les arguments proposés par Benoît et Prigent en faveur d'une influence commune des *Testimonia* sur Barnabé, Irénée, Tertullien, Clément d'Alexandrie et Cyprien, dans leur argumentation sur les sacrifices. Ils nous ont parus fragiles, insuffisants pour prouver, de façon certaine, l'existence et l'utilisation de pareil recueil de citations scripturaires.

Nous avons alors abordé la question des relations entre ces quatre auteurs à partir de leur interprétation des paroles prophétiques. La recherche, plus sûre en ce domaine, parce que s'appuyant sur des textes réels, a mis au jour deux lignes d'interprétation divergentes : l'une, commune à Barnabé, Tertullien et Cyprien, fait état d'une tradition polémique anti-juive qui applique les paroles des prophètes aux chrétiens et aux Juifs contemporains de ces auteurs ; l'autre, qui s'inscrit à l'intérieur de la polémique anti-gnostique, applique les prophéties aux Juifs de l'ancienne alliance et prouve, à travers elle, l'unité des deux Testaments. Elle est représentée par Irénée. A la jonction de ces deux polémiques est apparue l'influence de Justin : Irénée s'en est inspiré dans sa lutte contre les gnostiques, tout en gardant sa personnalité propre. Et Justin, de son côté, semble avoir tiré profit de la polémique anti-gnostique, pour compléter et nuancer la polémique anti-juive traditionnelle.

Ainsi, Irénée paraît à la fois plus dépendant de la tradition qui le précède, puisque ces perspectives théologiques elles-mêmes semblent être inspirées de Justin. Mais plus indépendant aussi, puisqu'il reformule les données de ses devanciers en des ensembles plus vastes et fortement structurés qui portent sa marque personnelle.

ANNEXE II

Le " traité des prophéties "

(IV, 20-21 ; 25, 2 ; 33, 10-14)

1. — ÉTAT DE LA RECHERCHE

1. En abordant l'étude de *Adv. haer.* IV, 20, 8, nous rencontrons une nouvelle difficulté qui concerne, une fois encore, les sources utilisées par Irénée. La question est posée pour la première fois par W. Bousset, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom*, 1915, p. 276-277. Il constate qu'à la fin de IV, 20, 8, Irénée classe les révélations des prophètes en trois catégories : les visions, les paroles et les actes préfiguratifs (... *quasdam quidem per visiones...*, *quasdam per verbum...*, *quasdam vero per operationem* : lignes 209-211). Il s'agit là, pense-t-il, du plan d'un exposé sur les prophéties qu'Irénée compte suivre dans l'ordre des sujets ainsi indiqués.

De fait, en IV, 20, 9-11a, Irénée expose manifestement le premier point de ce programme : les visions des prophètes. Mais ce développement est interrompu en IV, 20, 11b par les visions apocalyptiques de Jean, qui rompent l'unité de l'ensemble. Peut-être Irénée retravaille-t-il, dans ce court passage, une source plus ancienne.

Toujours est-il qu'au début de IV, 20, 12, il renoue avec le plan du traité des prophéties qu'il avait annoncé, en faisant une nouvelle allusion aux visions, aux paroles et aux actes des prophètes (... *per visiones... per sermones... in operationibus...*). Or, assez curieusement, l'exposé qui suit ne porte pas sur les paroles des prophètes, comme il serait normal, puisqu'Irénée vient de parler de leurs visions, mais sur les actes préfiguratifs (IV, 20, 12-21, 3). Il semble donc oublier le deuxième point du plan qu'il annonce et passe directement au troisième.

Il s'étend longuement sur ces actes annonciateurs du futur, puis, brusquement, son exposé s'interrompt de nouveau. Les chapitres 22-24 parlent en effet des actes préfiguratifs du Christ (22) et présentent des développements généraux sur la valeur des prophéties, qui nous écartent des actes des prophètes (23-24). Irénée y revient seulement en IV, 25, 2, avec les actes préfiguratifs

de Thamar, qui appartiennent manifestement, eux aussi, au troisième point du plan annoncé.

Ensuite, l'exposé se brise à nouveau, coupé par la grande « inclusion » des chapitres 26 à 33, 9 où Irénée s'inspire, en grande partie, du traité d'un presbytre qu'il agrémente de ses propres arguments (IV, 27-32. Cf. Annexe III).

Enfin, en IV, 33, 10-14, il revient au deuxième point du plan proposé en IV, 20, 8 : l'annonce du futur par les paroles prophétiques. C'est très clair, pense Bousset, si l'on observe les expressions utilisées pour introduire la longue suite des citations scripturaires qui constituent ces chapitres : « les prophètes disent..., d'autres disent..., d'autres disent... »

Que tirer de tout cela ? Bousset émet l'hypothèse suivante : Il est vraisemblable qu'Irénée a utilisé un « traité sur les prophéties » qui parlait d'abord des visions des prophètes, ensuite des paroles prophétiques et enfin des actes préfiguratifs des prophètes et des patriarches. C'est le plan de cette source que l'on retrouve en IV, 20, 8 et IV, 20, 11. Mais Irénée a démantelé l'ordonnance de ce traité et l'a réparti, dans son propre exposé, en IV, 20, 8-11a ; 20, 12-21, 3 ; 25, 2 ; 33, 10-14. Ainsi, il parle d'abord des visions et des actes des prophètes et seulement ensuite de leurs paroles, et il interrompt plus d'une fois le fil conducteur de sa source pour insérer des développements qui lui sont propres ou s'expliquent par d'autres emprunts.

2. Plusieurs années après, F. Loofs, *Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem*, 1930, p. 10-24, reprend la question à partir d'un autre point de vue. Contrairement à Bousset, il n'attache pas de « signification déterminante » à l'énumération : visions, paroles, actes préfiguratifs. De toute façon, précise-t-il, cette énumération ne nous dit rien sur l'identité de la source qui est utilisée (*op. cit.*, p. 22 et 24).

Il raisonne plutôt à partir des thèmes qui sont communs aux chapitres en question. Il constate qu'en IV, 20, 1-4, Irénée parle de Dieu en distinguant le Père, le Verbe et la Sagesse. Dans les mêmes chapitres revient par deux fois l'idée que Dieu ne peut être connu selon sa grandeur, mais seulement selon son amour. Or la même idée se rencontre en IV, 20, 5, qui se trouve ainsi étroitement relié à IV, 20, 1-4. De plus, en IV, 20, 5, le thème de la connaissance de Dieu donnée par amour est lié à celui de la vision de Dieu donnée par l'Esprit, le Verbe et le Père. Or, ce thème se retrouve en IV, 20, 6, qui est donc à son tour étroitement lié à IV, 20, 1-5 (cf. *op. cit.*, p. 10-13 ; 18-19).

De même encore, en IV, 20, 7, Irénée écrit que la vision de Dieu donnée par le Verbe procure la vie. Cette idée a déjà été traitée en IV, 20, 5 et trouve son parallèle en IV, 20, 1, qui traite aussi de la connaissance de Dieu manifestée par le Verbe. IV, 20, 7 est donc lui aussi étroitement rattaché aux paragraphes précédents. Ainsi se révèle l'unité thématique de IV, 20, 1-7, essentiellement marquée par trois caractéristiques : Dieu y est appelé Père, Verbe, Sagesse ; il est inconnaissable selon sa grandeur, mais se donne à connaître selon son amour ; cette connaissance est donnée par le Verbe qui fait voir le Père, vision qui procure la vie (cf. *op. cit.*, p. 19-21).

Ayant ainsi établi, par la connexion des thèmes semblables, l'unité de la section IV, 20, 1-7, Loofs aborde l'étude des passages où Bousset avait décelé l'influence du traité des prophéties : IV, 20, 8-11a ; 20, 12-21, 3 ; 25, 2 ; 33, 10-14. Il admet lui aussi l'unité de ces passages qui doivent être rattachés les uns aux autres, puisqu'ils traitent tous du même sujet : les prophéties (cf. *op. cit.*, p. 22).

Mais, et c'est ici que Loofs prolonge l'argumentation de Bousset, ces passages doivent aussi être rattachés à la section IV, 20, 1-7 qui les précède. On trouve en effet de part et d'autre des thèmes analogues. Ainsi, par exemple, l'idée que Dieu était déjà vu sous l'ancienne alliance de façon prophétique « par l'Esprit » est commune à IV, 20, 4-6 et à IV, 20, 8. Il faut encore rattacher à cet ensemble IV, 33, 15, que Bousset n'attribuait plus au traité sur les prophéties. On y trouve en effet la distinction entre Dieu, le Verbe et l'Esprit, proche de la Triade : Père, Verbe, Sagesse, qui caractérisait IV, 20, 1-4 (cf. *op. cit.*, p. 23).

Ainsi, pour Loofs, les sections IV, 20, 1-21, 3 ; IV, 25, 2 et IV, 33, 10-15 révèlent des thèmes communs qui permettent de les relier les unes aux autres et de déterminer l'influence d'une source commune. Car c'est en définitive à cela qu'aboutit l'ensemble du raisonnement. Dès le début du chapitre 20, Irénée a sous les yeux une source qu'il utilise jusqu'en IV, 21, 3, puis en IV, 25, 2, et enfin de IV, 33, 10 à IV, 33, 15. Quelle est cette source ?

Nous ne pouvons plus entrer ici dans le détail des analyses de Loofs : cela nous éloignerait de notre sujet. Disons seulement qu'en comparant les thèmes communs de ces passages avec l'*Ad Autolycum* de Théophile d'Antioche, Loofs met en lumière des points de contact entre les deux auteurs. Ainsi, notamment, la Triade : Dieu, Verbe, Sagesse, se retrouve aussi chez Théophile (*Ad Aut.* I, 7 ; II, 10. 15. 18). De même encore, le thème de la « vision de Dieu » (*Ad Aut.* I, 2 et I, 7). Plusieurs autres rapprochements de ce genre peuvent être relevés (cf. *op. cit.*, p. 49-51 ; 62-63).

L'auteur qu'Irénée suit est donc Théophile d'Antioche. Mais de l'avis de Loofs lui-même, aucun de ces rapprochements n'est suffisamment pertinent pour prouver qu'Irénée a utilisé l'*Ad Autolycum* de Théophile. Par ailleurs, les passages de l'*Adversus haereses* qui sont sous son influence révèlent une nette couleur anti-marcionite ; cette source doit donc être l'*Adversus Marcionem* de Théophile, ouvrage aujourd'hui perdu, que Loofs rappelle la source IQT (cf. *op. cit.*, p. 71-80).

3. La théorie de Loofs devait être sérieusement critiquée par F. R. M. Hitchcock, « Loofs' theory of Theophilus von Antioch as a source of Irenaeus », 1937, p. 130-139 et 255-266. Mais sa critique porte surtout sur l'identification de la source IQT, et moins sur le fait même qu'Irénée ait utilisé une source. Cette question reste posée aujourd'hui encore. Dans son ouvrage *Saint Irénée*, 1960, A. Benoît admet le caractère composite des chapitres 20 et suivants du Livre IV de l'*Adversus haereses*. Il le prouve en s'appuyant sur les arguments que Bousset avançait à propos de IV, 20, 8-11a, de IV, 20, 12-21, 3, de IV, 25, 2 et de IV, 33, 10-14. Il admet donc, pour ces passages, l'influence d'un « traité

sur les prophéties » qui proposait un développement divisé en trois parties : les visions, les paroles et les actes des prophètes (cf. *op. cit.*, p. 186-188). Mais il n'explique pas pourquoi Irénée a démantelé ce plan en exposant les paroles prophétiques après les actes préfiguratifs et en introduisant ses propres réflexions dans les chapitres 23-24 et 26-33.

Par ailleurs, à propos de IV, 20, 1-7, Benoit accepte certaines conclusions de Loofs, qui, estime-t-il, peuvent encore être maintenues après les critiques de Hitchcock. Il écrit : « D'un point de vue strictement littéraire, l'utilisation du traité ne se fait sentir avec netteté qu'à partir de IV, 20, 7, comme l'a bien vu Bousset. Cependant, Irénée ne doit pas avoir introduit cet élément de manière abrupte. Voulant utiliser ce traité, il a infléchi son exposé dans le sens de la source, en sorte que, du point de vue de l'analyse conceptuelle, qui est celui de Loofs, on peut déceler à partir de IV, 20, 1, une influence indirecte de la source, utilisée plus rigoureusement à partir de IV, 20, 7 » (*op. cit.*, p. 188).

Benoit propose donc une sorte de synthèse des arguments de Bousset et de Loofs. Irénée aurait eu sous les yeux un « traité des prophéties » qu'il utilise de façon rigoureuse à partir de IV, 20, 7, mais qui influe déjà indirectement sur son exposé à partir de IV, 20, 1.

4. Sans faire mention des recherches précédentes, J. Daniélou, « Le psaume XXI dans la catéchèse pascale » (1957), p. 17-23, *Théologie du Judéo-Christianisme*, 1958, p. 87, 96, 105, 296, et *Études d'exégèse judéo-chrétienne*, 1966, p. 28-33, propose une nouvelle hypothèse pour certaines citations de IV, 33, 11-15 : elles auraient fait partie d'une collection de *Testimonia* dont se serait servi Irénée. C'est le cas, pense-t-il, pour *Is.* 65, 2 que l'on retrouve chez Irénée en *Adv. haer.* IV, 33, 12 et *Dém.* 79 ; chez Justin en *Dial.* 114, 2, où elle est aussi jointe à *Is.* 53, 7, et chez Cyprien en *Ad Quir.* II, 20. C'est aussi le cas pour *Ps.* 21, 8.16.19, allégué en IV, 33, 12 et qui est lui aussi couramment cité dans la littérature judéo-chrétienne. Au même moment, P. Prigent, *L'épître de Barnabé I-XVI et ses sources*, 1961, p. 184-185, reprend et développe cette hypothèse. Il remarque que certains chapitres de l'*Adversus haereses* (IV, 31, 1 ; IV, 33, 11-12 ; III, 19, 2) et de la *Démonstration* (53-55), sont apparentés par les allusions et les citations scripturaires. *Is.* 9, 6 notamment, cité selon le texte massorète, se retrouverait uniquement dans ces sections qu'il appelle les « sections prophétiques ». Il conclut que ces sections font état de traditions antérieures à Irénée et, plus précisément, d'une collection de *Testimonia* judéo-chrétienne, où *Is.* 9, 6 figure selon la leçon hébraïque.

5. Plus récemment encore, une nouvelle hypothèse est émise par P. Nautin. Il la communique simplement, sans la développer, dans l'*Annuaire de l'École pratique des Hautes Études*, 1967-1968, p. 162-167. En comparant certains passages de Justin, d'Irénée et de Tertullien, il arrive à la conclusion que ces auteurs dépendent tous, non pas d'une collection de *Testimonia*, mais de l'ancienne *Discussion entre Jason et Papiscus au sujet du Christ* d'Ariston de Pella, ouvrage aujourd'hui disparu. Malheureusement, ce commu-

niqué est trop succinct pour que nous puissions l'utiliser largement dans notre recherche. Nous nous bornerons donc à apprécier les études précédentes.

2. — APPRÉCIATION ET REPRISE DES RECHERCHES ANTÉRIEURES

Nous nous trouvons essentiellement devant deux hypothèses : l'une, celle de Bousset, de Benoît et, en partie, de Loofs, admet l'existence d'un « traité sur la prophétie » largement utilisé par Irénée en IV, 20-21, en IV, 25, 2 et en IV, 33, 10-15. L'autre, celle de Daniélou et Prigent, présume l'utilisation d'une collection de *Testimonia*, mais uniquement pour IV, 33, 11-12. Nous nous situerons ici vis-à-vis des arguments de Bousset, qui sont admis tels quels par Benoît et qui n'ont jamais été critiqués : nous montrerons que les prétendues annonces de plans de IV, 20, 8 et 12 se réfèrent, non à une source extérieure, mais au texte d'Irénée lui-même, qui retrouve alors sa cohérence interne et son unité. Nous discuterons plus longuement les arguments de Loofs, Daniélou et Prigent dans la troisième partie de notre analyse, lorsque nous proposerons un nouvel angle d'approche de cette question.

Appréciation de la thèse de Bousset.

Le raisonnement de Bousset se fonde tout entier sur deux passages où Irénée semble proposer le plan d'un exposé sur les visions, les paroles et les actes prophétiques (IV, 20, 8 et IV, 20, 12). Mais Irénée ne suit pas ce plan, puisqu'il parle d'abord des visions (IV, 20, 9-11a), puis des actes (IV, 20, 12-21, 3 ; IV, 25, 2) et enfin des paroles prophétiques (IV, 33, 10-15). D'où la conclusion : le plan annoncé est celui de la source, Irénée le découpe et le répartit au gré de sa fantaisie. Que penser de ce raisonnement ?

Tout d'abord, dans cette hypothèse, Irénée fait figure d'écrivain fort peu cohérent. Il a sous les yeux un exposé bien structuré sur les prophéties et il se plaît à le démembrer, tout en le suivant servilement : il refait moins bien ce qu'un autre avait mieux fait avant lui. Dans quel but ? Ne conviendrait-il pas d'abord d'analyser le texte qu'il nous propose et d'en chercher la cohérence interne, avant de penser à un emprunt étranger ? Cette simple remarque nous invite à jeter un regard critique sur la thèse de Bousset.

Sous ce regard, deux lacunes apparaissent aussitôt. Tout d'abord, Bousset ne relève que deux annonces de plans, celle de IV, 20, 8 (lignes 209-211) et de IV, 20, 12 (lignes 342-345), sans mentionner la toute première allusion, en IV, 20, 8, lignes 196-198 :

> « Car ce n'était pas seulement avec la *langue* (= arménien et syriaque) que les prophètes prophétisaient, mais par leurs *visions*, par leur *comportement*, par les *actes* qu'ils posaient suivant le conseil de l'Esprit. »

Ici, Irénée fait allusion à une division tripartite semblable aux deux autres, car il est clair que le « comportement » et les « actes » ne sont qu'une même chose. Mais ici, les paroles viennent en premier lieu, puis prennent place les visions et les actes. Dans ce cas, peut-on encore retrouver dans l'ordonnance des deux autres passages : vision-paroles-actes, le plan d'un même exposé ?

La deuxième lacune concerne la section IV, 33, 10-15. Selon Bousset, Irénée aborderait là le deuxième point proposé par le plan de sa source : les paroles des prophètes. Il est vrai que ces chapitres sont essentiellement constitués par une longue suite de paroles prophétiques introduites par les verbes *dicentes*, *dicunt*. Cependant, les deux premières citations concernent non des paroles, mais des visions prophétiques :

> « Les uns en effet l'*ont vu* dans la gloire (cf. *Is.* 6, 1)... D'autres (l'ont vu) venir sur les nuées en qualité de Fils de l'homme (*Dan.* 7, 13) et ont dit de lui : ' Il verront Celui qu'ils ont transpercé ' ». (*Zach.* 12, 10. Cf. IV, 33, 11, lignes 190-195).

Dans ce chapitre, Irénée semble donc ne plus attacher d'importance à la distinction paroles-visions, comme il l'avait fait précédemment. Peut-on, dès lors, rattacher IV, 33, 11-14 à IV, 20, 8-12 et y déceler l'influence de la même source ? Nous ne le pensons pas et nous tenterons de le prouver, en analysant tout d'abord les prétendues annonces de plan d'un traité préexistant.

Les annonces de plan.

Suivons pas à pas l'exposé d'Irénée, à partir de IV, 20, 8. Irénée va traiter de façon quelque peu détaillée d'une double question dont il n'a pas encore parlé dans les 19 premiers chapitres : les visions et les actes préfiguratifs des prophètes.

Son raisonnement est le suivant : puisque les prophètes annonçaient que Dieu serait vu des hommes, il fallait qu'ils voient ce Dieu qu'ils annonçaient, « afin que le Fils et le Père ne fussent pas seulement *dits* dans un oracle prophétique ' Dieu ' et ' Enfant de Dieu ' (cf. *Is.* 43, 10), mais qu'ils fussent *vus* par tous les membres sanctifiés et instruits des choses de Dieu, et qu'ainsi l'homme fût *formé et exercé par avance* à s'approcher de la gloire destinée à être révélée par la suite à ceux qui aiment Dieu (cf. *Rom.* 8, 18.28) ».

« Car », poursuit aussitôt Irénée, « ce n'était pas seulement avec la *langue* que les prophètes prophétisaient, mais par leurs *visions*, ainsi que par leur comportement et par les *actes* qu'ils posaient suivant le conseil de l'Esprit » :

> *Non enim solum sermone* (arm. et syr. : *lingua*) *prophetabant prophetae, sed et visione et conversatione et actibus quos faciebant secundum id quod suggerebat Spiritus* (IV, 20, 8, lignes 196-198).

Dans cette première annonce, non seulement les paroles prophétiques précèdent les visions et les actes, mais elles sont mises à part

par rapport à ces deux autres modes de prophétie qui sont rapprochés l'un de l'autre : « ... *non seulement* par la parole..., *mais également* par les visions et les actes. » Dans notre contexte, ce premier mode de prophétie par la *parole* se rapporte manifestement au passage qui précède, relatif au Fils et au Père qui sont « *dits* de façon prophétique ' Dieu ' et ' Enfant de Dieu ' », ce qui est une allusion évidente à *Is.* 43, 10 qu'Irénée a précisément cité en IV, 5, 1 et déjà en III, 6, 2. Irénée a donc déjà traité la question des paroles prophétiques et n'a plus à y revenir. *Loin d'énumérer ici le plan d'une source qu'il aurait sous les yeux, il rappelle simplement son exposé des chapitres précédents et annonce un développement nouveau, divisé, non pas en trois, mais en deux parties : les visions et les actes des prophètes.*

En effet, il traite d'abord des visions prophétiques (IV, 20, 8-12) et conclut cet exposé en rappelant le plan qu'il suit :

> *Non solum autem per visiones quae videbantur et per sermones quae praeconabantur, sed et in operationibus usus est prophetis...* (IV, 20, 12, lignes 342-344)

Cette phrase est construite comme la première annonce, celle de IV, 20, 8. Mais, cette fois, ce sont les visions et les paroles qui sont rapprochées et mises à part par rapport aux actes, qui forment ainsi la pointe de l'affirmation. Pourquoi ? Tout simplement parce qu'Irénée vient de parler des visions (IV, 20, 8-12) et a déjà traité des paroles (IV, 1-19) : il ne lui reste donc plus qu'à décrire les actes préfiguratifs, ce qu'il fera, fidèle à son plan, en IV, 20, 12-21, 3.

Cohérence du texte.

Si l'on accepte cette interprétation, le texte de notre auteur retrouve toute sa cohérence. Depuis IV, 20, 1 jusqu'à IV, 22, 2a, Irénée démontre que Dieu sera vu des hommes. Il répond en cela à une objection des gnostiques qui insistent sur l'invisibilité du Père de notre Seigneur et en déduisent que les prophètes voyaient un autre Dieu. Pour les réfuter, il commence par prouver que le Père a tout créé par son Verbe et son Esprit (20, 1-3). C'est là le fondement ultime de la prophétie, car c'est par ce Verbe et cet Esprit que Dieu se fait voir à sa créature (20, 4-8). Les visions prophétiques (20, 9-11a), qui se prolongent en celles de Jean (20, 11b), et les actes préfiguratifs des prophètes (20, 12) et des patriarches (21, 1-3), qui se prolongent en ceux du Seigneur (22, 1-2a), témoignent donc du seul Dieu Créateur et Père du Seigneur, et non d'un prétendu « Démiurge ».

Dans cette perspective, l'argumentation de IV, 20, 11b, consacrée aux visions apocalyptiques de Jean, et celle de IV, 22, 1-2, centrée sur les actes préfiguratifs du Christ, n'apparaissent plus comme des corps étrangers qui interrompent brusquement l'exposé de la source. Ces chapitres renforcent au contraire le raisonnement d'Irénée. En effet, les visions de Jean ne sont pas seulement une anticipation figurée de l'avenir comme celles des prophètes. Il voit le royaume du Seigneur déjà actuellement réalisé par le Christ glorieux. Or, sa contemplation recueille de nombreux éléments

des visions prophétiques antérieures : c'était donc bien le même royaume et le même Christ que voyaient les prophètes, et non un Démiurge inférieur au vrai Dieu. De la même manière, lorsque le Christ lave les pieds de ses disciples, leur sert la nourriture et les réveille au jardin de l'agonie, il prolonge cela même que les prophètes avaient préfiguré par leurs actes : c'était donc bien le Christ et l'Église qu'ils préfiguraient, et non pas un autre Dieu.

Dans cette perspective encore, l'argumentation développée en IV, 33, 10-15 devient cohérente elle aussi. Elle n'a plus rien à voir avec les chapitres 20-22. Irénée n'y expose pas le deuxième point du prétendu « traité des prophéties », relatif aux paroles des prophètes. Comment expliquer, dans cette hypothèse, que les citations de cette section commencent par deux visions et non par des paroles ? Comment expliquer encore qu'Irénée ait attendu le chapitre 33 pour aborder ce deuxième point de sa source ? Au contraire, tout porte à croire que cette section forme un ensemble à part et qu'Irénée n'a plus en vue la distinction entre visions et actes, qui était centrale dans les chapitres 20 à 22.

La signification de cette section est autre. Irénée aborde une nouvelle objection qui ne concerne plus l'invisibilité de Dieu, mais la multiplicité des prophéties. Il l'affirme explicitement à la fin de la longue chaîne de citations qu'il allègue : il s'oppose à tous ceux qui disent « que les prophètes venaient de la part d'un autre Dieu, ou bien encore que les prophéties émanaient de substances diverses » (IV, 33, 15). Il répond : qu'il s'agisse de paroles ou de visions, le disciple spirituel tiendra que les prophéties proviennent toutes d'un Dieu unique, mais révèlent différentes étapes de l'histoire du salut. Et il énumère, en IV, 33, 10-14, les différentes étapes de cette histoire, en citant les visions ou les paroles prophétiques qui les annonçaient.

Toute son argumentation, depuis IV, 20, 1, s'explique donc au mieux par elle-même : elle devient au contraire incohérente, si l'on fait intervenir l'utilisation d'un traité étranger. Cette constatation constitue déjà une preuve non négligeable de l'unité et du caractère irénéen de cette section sur les prophéties. Nous la confirmerons par de nouveaux arguments qui concernent le style et la théologie de ces chapitres.

3. — NOUVEL ANGLE D'APPROCHE

Le raisonnement qui soutient cette nouvelle preuve est simple : si, comme le pensent Bousset, Loofs et Benoît, Irénée s'inspirait vraiment d'une source bien identifiée, les traces de ce travail devraient être perceptibles dans son texte : il comporterait des expressions, des thèmes, des perspectives qui ne lui sont pas familiers. Or, rien de tel n'apparaît. A l'analyse, ces chapitres présentent une facture théologique et textuelle en tous points identique à celle des dix-neuf premiers chapitres du Livre IV, qui, de l'avis unanime des critiques, sont typiquement irénéens. Et non seulement à

ces chapitres, mais aussi aux autres Livres de l'*Adversus haereses*. Nous tenterons de le prouver, d'abord pour la section IV, 20, 1-7 ; puis pour les sections IV, 20, 8-11a ; IV, 20, 12-21, 3 ; IV, 25, 2 et IV, 33, 11-14. Au cours de l'analyse de cette dernière section, nous examinerons les arguments proposés par Daniélou et Prigent sur l'utilisation éventuelle d'une collection de *Testimonia*.

1. — La section 20, 1-7.

Bousset laissait ces chapitres en dehors de l'influence du « traité sur les prophéties ». Mais Loofs, puis Benoît, y décèlent des emprunts directs ou indirects. Nous pensons, quant à nous, qu'ils sont en parfaite continuité avec les chapitres précédents.

L'argument polémique.

L'argument polémique, tout d'abord, dénote une structure de pensée identique. Comparons en effet IV, 6, 1 et IV, 20, 5, où Irénée expose certaines erreurs de ses adversaires. Il s'agit, d'une part, de la fausse interprétation gnostique du verset 11, 27 de Matthieu sur la connaissance de Dieu, et, d'autre part, de l'erreur concernant la vision de Dieu :

> « ... et ils l'expliquent (*Matth.* 11, 27) en ce sens que le vrai Dieu n'a été *connu* de personne avant la venue de notre Seigneur : le Dieu *prêché* par les prophètes n'est pas, disent-ils, le Père du Christ » (IV, 6, 1).
> « Tout cela, les prophètes l'ont signifié de façon prophétique. Mais ce n'est pas à dire, comme d'aucuns le prétendent, que le Père de toutes choses demeurait *invisible* et que, partant, c'était un autre qui était *vu* par les prophètes. » (IV, 20, 5)

Le but poursuivi est donc le même. Mais en IV, 6, 1, Irénée montre que le Père annoncé par le Christ est le Dieu même que *prêchaient* les prophètes, tandis que, en IV, 20, 5, il montre que le Dieu que verront un jour tous ceux qui l'aiment est Celui-là même que *voyaient* déjà de quelque manière les prophètes. Il a donc bien conscience d'aborder deux objections distinctes : il répond à la première par les *paroles* des prophètes et à l'autre par leurs *visions*. Ceci confirme l'interprétation que nous proposions au sujet des annonces de thème : l'allusion aux paroles, dans ces annonces, renvoie à des développements antérieurs et non à une source extérieure.

Les citations scripturaires.

La façon de développer la preuve, en citant l'Écriture, est identique elle aussi. Dans la première partie du Livre, nous l'avons vu, Irénée rapprochait les paroles des prophètes d'une parole du Seigneur pour prouver l'identité de leur enseignement (IV, 2, 1-2 ; IV, 3-4 ; IV, 5...). Il y ajoutait souvent une parole de l'apôtre Paul (IV, 12, 1 ; IV, 12, 4...). Nous retrouvons ce même procédé en IV, 20, 2, où une parole de la tradition (cf. Hermas, *Mand.* 1)

est suivie de *Mal.* 2, 10, *Éphés.* 4, 6 et *Matth.* 11, 27. En IV, 20, 4 encore, une allusion à une prophétie de Baruch (*Bar.* 3, 38) est suivie d'une citation de Luc (*Lc* 1, 71) qui en montre l'accomplissement.

En outre, plusieurs citations figurant en IV, 20, 1-7 reviennent à d'autres endroits de l'*Adversus haereses* : *Matth.* 11, 27 (IV, 20, 2) est très familier à Irénée, puisqu'il consacre tout un chapitre à son exégèse (IV, 6) et le cite plusieurs autres fois encore (cf. *supra*, p. 68, note 4). Il en est de même pour *Jn* 1, 14 (IV, 20, 2) qui est un texte central de sa théologie. Mais on rencontre encore : *Éphés.* 4, 6 (IV, 20, 2) en II, 2, 6 ; IV, 32, 1 ; V, 17, 4 ; V, 18, 2 et *Dém.* 5 ; *Act.* 10, 42 (IV, 20, 2) en III, 12, 7 ; *I Pierre* 2, 22 (IV, 20, 2) en III, 5, 1 et V, 14, 3 ; *Col.* 1, 18 (IV, 20, 2) en III, 16, 3 ; IV, 2, 4 ; IV, 24, 1 ; V, 18, 2 ; V, 31, 2 et *Dém.* 38.40 ; *Bar.* 3, 38 (IV, 20, 4) en IV, 20, 8 ; *Matth.* 5, 8 (IV, 20, 5) en IV, 9, 2 et V, 9, 2 ; *Ex.* 33, 20 (IV, 20, 5) en IV, 20, 9 et IV, 20, 11 ; *Lc* 18, 27 (IV, 20, 5) en V, 5, 2 ; *Os.* 12, 11 (IV, 20, 6) en III, 12, 13 ; *I Cor.* 12, 4 (IV, 20, 6) en II, 28, 7 ; *Jn* 1, 18 (IV, 20, 6) en III, 11, 6 ; IV, 6, 3 ; IV, 20, 11 et V, 1, 1. Ainsi, sur 24 citations scripturaires, seize se rencontrent dans d'autres passages de l'*Adversus haereses*, et plusieurs sont citées à de nombreuses reprises.

Dans la première partie du Livre IV encore, les citations s'appelaient l'une l'autre par association de thèmes ou de mots crochets. Nous retrouvons le même procédé ici aussi. La citation clé de IV, 20, 4-7 est la parole du Seigneur : « Bienheureux les cœurs purs, parce qu'ils verront Dieu. » (*Matth.* 5, 8 en IV, 20, 5) Elle entraîne à sa suite, grâce au mot crochet « voir », les autres citations vétéro-testamentaires : *Ex.* 33, 20 (IV, 20, 5) ; *Deut.* 5, 24 (IV, 20, 6) ; *Os.* 12, 11 (IV, 20, 6). Et elles se récapitulent toutes, une fois encore, dans un passage de Jean qu'Irénée cite comme étant une parole du Seigneur : « Dieu, personne ne l'a jamais vu ; le Dieu Monogène, qui est dans le sein du Père, c'est lui qui l'a révélé. » (*Jn* 1, 18 en IV, 20, 6). Cette façon de relier les citations les unes aux autres est typiquement irénéenne.

Irénéenne encore la façon particulière d'interpréter cette dernière citation de *Jn* 1, 18. Irénée y a déjà fait allusion au chapitre 6, où il démontrait que le Dieu prêché par les prophètes était le Père de notre Seigneur :

> « Le Père, tout *invisible* qu'il soit pour nous, est connu de son propre Verbe et, quoique *inexprimable* (ἀνεξήγητον*) *est exprimé par lui* (ἐξηγεῖται* : *Jn* 1, 18)... Voilà pourquoi le Fils révèle la connaissance du Père par sa propre manifestation. » (IV, 6, 3)

Comparons ce passage avec celui que nous analysons :

> « Celui qui opère tout en tous est *invisible* et *inexprimable*, quant à sa puissance et à sa grandeur, pour tous les êtres faits par lui ; toutefois il ne leur est nullement inconnu pour autant, car tous apprennent par *son Verbe* qu'il n'y a qu'un seul Dieu Père..., selon ce que dit aussi le Seigneur : ' Dieu,

> personne ne l'a jamais vu ; le Dieu Monogène, qui est dans le sein du Père, c'est lui qui l'a révélé (ἐξηγήσατο*) '. Ainsi, dès le commencement, le Fils est le Révélateur (ἐξηγητής*) du Père : les visions prophétiques..., il les a déroulées devant les hommes, au temps voulu, pour leur profit. » (IV, 20, 6-7)

Ainsi, déjà en IV, 6, 3, l'invisibilité du Père était mise en relation avec la citation de *Jn* 1, 18. Mais c'était la révélation donnée par la parole qui était mise en relief (ἀνεξήγητον*, ἐξηγεῖται*). De plus, Irénée transformait l'aoriste johannique ἐξηγήσατο en un présent exprimant la révélation continue du Père par le Verbe (cf. *supra*, p. 69, note 2). La citation est alléguée dans le même sens en IV, 20, 6-7, mais ici, l'accent n'est plus mis sur la parole, mais sur cet autre mode de révélation que sont les visions prophétiques. On retrouvera la même interprétation en IV, 20, 11. C'est une nouvelle confirmation de notre interprétation des annonces de plan et une nouvelle preuve du caractère irénéen de ces chapitres.

La théologie et les expressions littéraires.

Non seulement l'argument polémique et la manière de traiter les citations scripturaires sont identiques, mais aussi la perspective théologique et les expressions utilisées pour la formuler. Nous relèverons les plus significatives, en suivant pas à pas le texte d'Irénée.

Dès IV, 20, 1, il propose une distinction entre la connaissance de Dieu « selon sa grandeur » et la connaissance de Dieu « selon son amour ». Cette distinction revient en IV, 20, 4 et IV, 20, 5. Loofs s'appuyait sur elle, jointe à la mention du Verbe et de la Sagesse, pour déceler l'influence de l'*Adversus Marcionem* de Théophile d'Antioche (IQT). Mais rien n'est moins sûr. On ne trouve nulle trace de pareille distinction chez Théophile ; en revanche, elle est familière à Irénée, qui la présentait déjà, dans sa réfutation du système valentinien, en II, 13, 4 et II, 17, 11 et la reprenait, dans un autre contexte, en III, 24, 2. Or, seule, cette dernière occurrence est comptée par Loofs parmi les passages qui relèvent de la source IQT (*op. cit.*, p. 13). Dans la logique de son argumentation, les deux premiers devraient, eux aussi, avoir été écrits sous son influence. C'est dire la fragilité de l'hypothèse de départ.

Par ailleurs, Loofs relie IV, 20, 1, où il est question de la « Triade » Père-Verbe-Sagesse, à d'autres passages parallèles tels que IV, 20, 2.3.4 ; III, 24, 2 ; IV, 7, 4 ; II, 30, 9 ; *Dém.* 5 et 10. Il décèle dans ces textes l'influence de Théophile d'Antioche qui parle, lui aussi, du Verbe et de la Sagesse de Dieu (*Ad. Aut.* I, 7 ; II, 10. 15. 18). Malgré les objections formulées par Hitchcock, « Loofs' theory », p. 131 s., nous pensons aussi que Théophile identifie implicitement le Fils au Verbe et l'Esprit à la Sagesse. Il y a donc peut-être ici une influence de Théophile sur Irénée. Mais précisément, le fait que ces passages sont dispersés dans l'*Adversus haereses* et la *Démonstration* laisse supposer qu'Irénée ne suit pas « rigoureusement » sa source. Elle fait bien plutôt partie de sa propre pensée théologique ; elle est devenue sienne et vient spontanément et librement sous sa plume.

Il est possible de le montrer par une comparaison. En IV, 20, 1 (lignes 6-7), en effet, ainsi qu'en IV, 20, 2 (lignes 41-42) et en IV, 20, 4 (lignes 70-71), Irénée s'inspire d'un passage que l'on trouve dans le *Pasteur* d'Hermas et qu'il cite explicitement en IV, 20, 2. Nous touchons donc ici avec certitude le texte même qui est la source de notre auteur. Assez curieusement, ce fait a échappé aux critiques. Et pourtant, il est du plus haut intérêt, car il nous permet de saisir sur le vif la manière dont Irénée utilise un texte qui lui est familier et qu'il cite encore, en tout ou en partie, en d'autres endroits de son œuvre : I, 15, 5 ; I, 22, 1 ; II, 10, 2 ; II, 30, 9 ; IV, 20, 6 ; *Dém.* 4... Or, il interprète en un sens trinitaire cette citation qui, d'elle-même, affirme uniquement l'unicité du Dieu Créateur. Dès lors, les trois verbes qui, dans la citation, servent à caractériser l'acte créateur (κτίσας καὶ καταρτίσας καὶ ποιήσας) sont respectivement attribués aux trois personnes divines : Le Père pose le fondement (κτίσας), le Fils donne la forme (ποιήσας), l'Esprit octroie l'achèvement (καταρτίσας).

Et il ne s'agit pas là d'une exception. Nous retrouvons la même interprétation trinitaire et les mêmes attributions au chapitre 30 du Livre II, qui mentionne, lui aussi, la présence du Verbe et de la Sagesse aux côtés du Père :

> « ... *solus Pater condens* (κτίσας*), *et faciens* (ποιήσας*) *omnia... Verbo virtutis suae, et omnia aptavit et disposuit* (καταρτίσας*) *Sapientia sua, et omnia capiens, solus autem a nemine capi potest.* » (II, 30, 9)

Telle est la manière dont Irénée utilise sa source : il fait sien le vocabulaire qui lui vient de la tradition, mais il lui donne une signification théologique personnelle qui reste constante à elle-même à travers toute son œuvre. Tout porte à croire qu'il en est de même lorsqu'il s'inspire de Théophile d'Antioche ou d'une tradition identique à la sienne.

La Christologie de IV, 20, 2 est, elle aussi, en parfaite harmonie avec le reste de l'*Adversus haereses*. De même qu'en III, 16, 6, Irénée donne ici aussi, comme premier motif de l'Incarnation, la primauté que doit tenir le Verbe au ciel et sur la terre. Et il allègue de part et d'autre le même passage de l'épître aux Colossiens (*Col.* 1, 18). Il se réfère d'ailleurs explicitement à un argument qu'il a déjà développé, lorsqu'il affirme ensuite que l'Incarnation eut lieu aussi pour que « toutes choses puissent voir leur Roi » (IV, 20, 2, lignes 48-49). Il s'agit de l'exégèse du témoignage de Matthieu, donné en III, 9, 1. Quant au dernier motif allégué, il concerne la vue de Dieu par la « lumière du Père » (*paternum lumen* en IV, 20, 2, ligne 52). Selon F. Loofs, *Theophilus von Antiochien*, p. 27, l'adjectif *paternus* serait un signe de l'influence de Théophile d'Antioche (IQT), de même qu'en III, 20, 2, en IV, 20, 6.7 et en V, 21, 2. Mais il s'agit, dans notre contexte, d'une expression toute faite : *paternum lumen*, couramment utilisée par les Valentiniens pour désigner la lumière du Plérôme (cf. II, 19 4). Irénée l'utilise ici en y glissant une pointe polémique, comme il l'avait déjà fait en III, 11, 4, où il expliquait, dans un contexte prophétique lui

aussi, que la « Lumière du Père » est le Seigneur en personne. Une nouvelle fois, il se montre fidèle à lui-même dans les expressions qu'il utilise et le sens théologique qu'il leur confère.

Il se réfère d'ailleurs encore, en IV, 20, 3 (ligne 54), à des arguments qu'il a proposés auparavant. Il s'agit essentiellement du chapitre 11 du Livre III, qui présente une structure en tous points identique à celle de IV, 20, 2 que nous avons analysée. Par ailleurs, on peut lire en IV, 20, 3 que la Sagesse, identique à l'Esprit, a été « engendrée » par le Père (*Prov.* 8, 22-25). Il s'agit là d'une perspective que l'on retrouve en IV, 7, 4 et en V, 18, 2 (cf. *SC* 100, p. 212-219 et *SC* 152, p. 286-295). Ceci prouve qu'Irénée y attache de l'importance. Cependant, la même doctrine semble se rencontrer aussi chez Théophile d'Antioche (*Ad Aut.* I, 3). F. Loofs, *Theophilus von Antiochien*, p. 54 s., en déduit qu'Irénée dépend de Théophile. C'est possible, mais Théophile n'assimile jamais explicitement l'Esprit à la Sagesse comme le fait Irénée, bien qu'il sous-entende pareille identification. Irénée ne semble donc pas « copier » Théophile, mais plutôt se rattacher, comme lui, à une tradition commune d'interprétation des *Proverbes*.

Rien ne permet de déceler, en IV, 20, 4, une veine littéraire différente de celle des paragraphes précédents. La double inclusion formée par la reprise de la citation d'Hermas et de la distinction entre la connaissance de Dieu « selon sa grandeur » et « selon son amour » en font foi. De plus, la perspective christologique qui voit dans le Christ « le mélange et la communion de Dieu et de l'homme » est typiquement irénéenne elle aussi. On la retrouve notamment en III, 18, 7, en III, 19, 1, en V, 1, 3 et *Dém.* 6.31.40. De même, l'idée que le Fils de Dieu, par son Incarnation, rattache la fin au commencement a déjà été exprimée en III, 22, 3. Enfin, la description du but de l'Incarnation donnée pour que l'homme puisse « voir Dieu » et « saisir » la gloire du Père est exprimée, en termes similaires, en III, 20, 2, en V, 35, 2 et en V, 36, 1.

Nous rencontrons, en IV, 20, 5 la citation de l'*Exode* : « Nul ne verra Dieu et vivra. » (*Ex.* 33, 20) Irénée avait promis d'en donner l'exégèse correcte en I, 19, 2. Il pensait donc déjà alors au développement qu'il présente ici et il savait qu'il y reviendrait. Ceci ne s'explique guère, s'il introduit subitement, à partir de IV, 20, 1, une source nouvelle qu'il intègre vaille que vaille à son exposé.

L'ensemble de IV, 20, 5 rappelle d'ailleurs des axes de pensée et des développements antérieurs. La lente croissance de la vision de Dieu, déjà commencée ici-bas et trouvant son achèvement ultime dans la gloire du Père, illustre, en termes de vision, ce qu'Irénée disait en IV, 9, 2, en IV, 11, 2-3, en IV, 12, 2 et en IV, 13, 3 à propos du progrès de la créature vers le Créateur. Et les faits de l'ancienne alliance, ici les prophéties, sont situés de la même manière par rapport aux réalités du royaume.

Il n'est pas jusqu'aux expressions utilisées pour décrire ces visions : *per Spiritum prophetice* (ligne 112), qui ne soient identiques à celles qui servaient à décrire la vision d'Abraham (IV, 7, 1, lignes 6-7). L'ensemble du paragraphe est ainsi tissé d'expressions qui sont familières à Irénée : la distinction entre la connaissance de Dieu selon son amour et sa grandeur ; la possibilité pour Dieu de se faire

voir « de ceux qu'il veut, quand il veut et comme il veut » (cf. IV, 6, 7, lignes 137-138) ; la vision du Père « selon la paternité » (cf. V, 36, 3, ligne 63) ; la préparation donnée par le Fils qui conduit au Père (cf. V, 36, 2 ; *Dém.* 7) ; le don de l'incorruptibilité accordé par le Père (cf. IV, 38, 3) ; la comparaison de la lumière (cf. IV, 6, 5 ; IV, 14, 1 ; IV, 29, 1 ; IV, 39, 3-4 ; IV, 40, 1 ; V, 27, 2) ; la participation à Dieu qui est la vie, ainsi que la jouissance de ses biens (cf. IV, 39, 4 ; V, 27, 2)... Pas une ligne de ce paragraphe qui ne porte la marque de notre auteur.

On trouve des correspondances similaires en IV, 20, 6 : l'immortalité procurée par la vue de Dieu (cf. IV, 38, 3) ; les hommes qui « portent » son Esprit (cf. IV, 14, 2) ; la volonté du Père exécutée par le ministère du Fils (IV, 6, 7, ligne 127 ; IV, 38, 3, ligne 74) ; et « à travers tout cela » la manifestation du Père (V, 36, 3) ; la perfection de l'homme acquise par sa croissance vers Dieu (IV, 38, 3 ; IV, 11, 2) ; la distinction entre la grandeur et l'amour de Dieu (II, 13, 4 ; II, 17, 11 ; III, 24, 2 ; IV, 20, 1 ; IV, 20, 4-5).

Il en est de même pour IV, 20, 7 qui offre des points de comparaison très significatifs avec la première partie du Livre. Déjà en IV, 14, 2, Irénée comparait l'histoire du salut à une « symphonie » composée par le Verbe de Dieu. Et il insistait déjà, au Livre III, sur l'opportunité de l'action de Dieu qui se fait « au temps voulu » (III, 16, 7). Enfin, le passage sur l'action du Verbe qui rend Dieu visible, tout en sauvegardant l'invisibilité du Père, est proche des affirmations du chapitre 6 : « la Réalité invisible qu'on voyait dans le Fils était le Père et la Réalité visible en laquelle on voyait le Père était le Fils. » (IV, 6, 6) Et encore, l'idée que le Père se révèle déjà par la création, et plus encore par son Verbe, a déjà été présentée au même chapitre 6 (IV, 6, 6 et IV, 6, 3).

Une conclusion s'impose, semble-t-il. On ne peut présenter aucun argument pertinent en faveur d'une utilisation directe ou indirecte d'une source qu'Irénée suivrait particulièrement à cet endroit-ci de son ouvrage. La section 20, 1-7 porte, sans doute possible, la marque personnelle de notre auteur.

2. — La section 20, 8-11a.

A partir de IV, 20, 8, selon Benoît, Irénée aurait suivi « plus rigoureusement » le « traité des prophéties » qu'il a sous les yeux. Cependant, on décèle, dans cette section aussi, de nombreuses concordances avec le reste de l'*Adversus haereses*.

Les annonces contenues dans le Livre I.

Rappelons tout d'abord que la démonstration proposée dans cette section avait été annoncée par deux fois dans le Livre I. En I, 19, 2, Irénée promettait de donner, « dans la suite de son travail », l'exégèse correcte d'un passage de l'*Exode* (*Ex.* 33, 20). Il le fait effectivement ici (cf. IV, 20, 9, lignes 224-236). Et en I, 10, 3, il signalait, comme une des tâches du théologien, « de comprendre pourquoi ce Dieu, pourtant invisible (ἀόρατος ὤν), est apparu aux prophètes, non pas sous une seule forme, mais sous des formes différentes ». Il l'explique ici aussi (IV, 20, 11, lignes 279-283).

Il pensait donc déjà, lorsqu'il écrivait le Livre I, à l'argument qu'il présente ici, ce qui se comprend mal s'il suit rigoureusement, à cet endroit du Livre IV, une source déterminée.

Les citations scripturaires.

Après IV, 20, 8, qui est en parfaite harmonie avec les paragraphes précédents, Irénée illustre la variété des visions prophétiques par les visions de Moïse, d'Élie, d'Ézéchiel et de Daniel. Or, nous retrouvons, dans la manière de citer l'Écriture, des procédés qui lui sont familiers. Il montre que ces visions trouvent leur accomplissement dans la présence du Christ visible, tout comme il avait prouvé, dans la première partie du Livre, que les paroles des prophètes se retrouvaient sur les lèvres du Seigneur.

Ainsi, la vision donnée en figure à Moïse sur le « faîte du rocher » s'accomplit de façon réelle sur le « sommet » de la montagne de la Transfiguration (IV, 20, 9). Et celle d'Élie, qui avait contemplé Dieu dans « la brise légère », se réalise dans l'humanité de celui dont la douceur, comme la brise, ne froisse pas le roseau et n'éteint pas la mèche encore fumante (IV, 20, 10a). Il est vrai qu'Irénée semble s'arrêter là. Il ne montre pas comment se sont réalisées les visions d'Ézéchiel et de Daniel. Mais il les fait suivre des visions de Jean qui contemple la personne du Verbe qu'avaient entrevue ses prédécesseurs. Il s'agit donc bien des mêmes principes d'exégèse.

La manière de lier les citations, par association de thèmes ou de mots crochets, est identique elle aussi. La première citation est tirée d'*Ex.* 33, 11 et fait allusion au Verbe qui parle à Moïse « face à face » (ἐνώπιος ἐνωπίῳ*). Celui-ci désire alors « voir » le visage de son interlocuteur, qui lui répond de « se tenir » (στῆθι*) sur le faîte du rocher, tandis que sa gloire « passera » (παρέλθῃ*) (*Ex.* 33, 20-22). Cette première vision évoque celle d'Élie : il lui est aussi demandé de « se tenir en face du Seigneur » qui « passera » devant lui (στήσῃ ἐνώπιον Κυρίου καὶ... παρελεύσεται*). Il n'était, ni dans le « vent grand et puissant », ni dans le « tremblement de terre », ni dans le « feu », mais dans la « brise légère » (*I Rois* 19, 11-12).

Cette vision d'Élie a très probablement appelé celle d'Ézéchiel qui suit. Irénée n'évoque que les versets 5 et suivants (lignes 261-262), mais au quatrième verset, le prophète disait : « Je regardai, c'était un vent de tempête jaillissant du Nord,... un feu d'où jaillissaient des éclairs... » Nous retrouvons donc l'image du vent et du feu déjà présentée dans la vision d'Élie.

Et la vision d'Ézéchiel (*Éz.* 1, 5-25), en décrivant Dieu « comme une figure d'homme » (ὡς εἶδος ἀνθρώπου*) et en évoquant « le trône » (ὁμοίωμα θρόνου*) et « les roues » (τροχούς*), appelle très probablement les visions de Daniel et de Jean.

Daniel voit d'abord quelqu'un de semblable à un Fils de Dieu (ἡ ὅρασις... τοῦ τετάρτου ὁμοία Υἱῷ Θεοῦ*) qui sauve Ananias, Azarias et Misaël du feu, « en soufflant au milieu de la fournaise comme une fraîcheur de brise et de rosée » (*Dan.* 3,50). Irénée ne cite pas ce verset mais il y pense très probablement par association avec la « brise légère » contemplée par Élie. Daniel voit ensuite « comme un Fils d'homme » (ὡς Υἱὸς ἀνθρώπου) qui s'avance vers l'Ancien des

jours dont « le trône était de flamme de feu, aux roues de feu ardent » (*Dan.* 7, 9). Ici non plus, Irénée ne cite pas ce verset qui relie cette citation de Daniel à celle d'Ézéchiel par la mention du « trône » et « des roues ».

Et, grâce au mot crochet « royaume » (lignes 294 et 296), la vision de Daniel évoque à son tour celle de Jean qui voit aussi quelqu'un de « pareil à un Fils d'homme » (ὅμοιον Υἱῷ ἀνθρώπου*) qui est le Verbe de Dieu, Roi des rois et Seigneur des seigneurs.

On perçoit clairement le jeu des images et les rapports des mots qui relient ces citations les unes aux autres : ce procédé est courant chez Irénée et porte sa marque propre.

On peut encore ajouter que certaines citations de ces chapitres se retrouvent dans d'autres passages de l'*Adversus haereses.* : *Ex.* 33, 20 (IV, 20, 9) en I, 19, 1-2 et IV, 20, 5 ; *I Cor.* 13, 9-10 (IV, 20, 10) en IV, 9, 2 ; *Jn* 1, 18 (IV, 20, 11) en III, 11, 6, IV, 6, 3, IV, 20, 6 et V, 1, 1 ; *Dan.* 2, 34 (IV, 20, 11) en III, 21, 7 et V, 26, 1 ; *Dan.* 7, 13 (IV, 20, 11) en III, 19, 2 et IV, 33, 1.11 ; *Apoc.* 1, 15 (IV, 20, 11) en IV, 14, 2.

La théologie et les expressions littéraires.

Si nous analysons maintenant la théologie sous-jacente, nous constatons à nouveau de nombreux points de contact avec le reste de l'*Adversus haereses.*

La double fonction des visions prophétiques tout d'abord, leur rôle pédagogique et figuratif (IV, 20, 8, lignes 185-188 ; IV, 20, 11, lignes 246-257 et 338-341), est en parfaite harmonie avec la théologie présentée à propos des lois cultuelles de l'ancienne alliance (V, 15, 1...). La description du royaume du Christ (IV, 20, 10) concorde en tous points avec celle qui est donnée au Livre V (V, 35, 1.2 ; V, 36, 2...). L'interprétation de *Jn* 1, 18 est la même que dans les autres passages parallèles (IV, 20, 11). La désignation « riche et multiple », attribuée ici au Verbe (IV, 20, 11), se retrouve en III, 10, 6, passage où Irénée se réfère lui-même explicitement à II, 35, 3 (cf. *SC* 210, p. 277, note 1 de la p. 137) ; elle annonce les développements de IV, 33, 10-15 (cf. *supra*, p. 322). Elle se retrouve encore en III, 16, 7 et en IV, 14, 2. Ces notes discrètes sont comme la signature d'Irénée lui-même.

3. — La section 20, 12-21, 3.

L'analyse de la section suivante, qui traite des actes préfiguratifs des prophètes et des patriarches, nous conduit aux mêmes conclusions.

Une fois encore, les actes préfiguratifs d'Osée (IV, 20, 12) avaient été annoncés dès le Livre I, dans ce même chapitre où Irénée avait aussi parlé des visions prophétiques (I, 10, 3. Cf. *supra*, p. 155). Et l'idée que le Christ a sanctifié son Église reviendra au chapitre 22 qui, de l'avis de Bousset lui-même, est dû à Irénée.

Les actes de Moïse (IV, 20, 12) sont interprétés à la lumière d'un passage de Paul (*Rom.* 11, 17) qu'Irénée commentera, dans un autre sens, au Livre V encore (V, 10, 1). Par ailleurs, l'expression : « le Christ né selon la chair » (lignes 364-365) est proche de l'expres-

sion paulinienne : « le Christ selon la chair », qu'Irénée a déjà citée en IV, 4, 1 (*Rom.* 5, 14). La sanctification des enfants, elle aussi, a déjà été mentionnée au Livre II (22, 4). L'idée que l'Église est « issue de la gentilité » reviendra, en termes identiques, en IV, 30, 4 et l'interprétation de la « lèpre » est en tous points identique à celle de IV, 8, 2.

La figure de Rahab (IV, 20, 12) est interprétée d'après une parole du Seigneur (*Matth.* 21, 31), selon le projet du Livre IV lui-même. De plus, l'allusion au « signe écarlate » sera reprise, en termes semblables, en IV, 25, 2, et l'application des événements de l'Exode à l'Église issue de la gentilité est courante chez Irénée (IV, 30, 1 ; IV, 30, 4).

L'interprétation de la geste d'Abraham (IV, 21, 1), prophète et patriarche de notre foi, est tout à fait semblable à celle qui est présentée en IV, 5, 3-5, en IV, 7, 2 et en V, 32, 2. Nous retrouvons, en V, 32, 2, l'allusion à la promesse de Dieu et la même citation de *Gal.* 3, 5-9, comme appui de la même démonstration.

Les actes d'Isaac (IV, 21, 2) s'ouvrent par une expression qu'Irénée a déjà utilisée en IV, 16, 1, lignes 13-14 et IV, 18, 2, lignes 24-25 : ils ne sont pas « sans signification ». De plus, la désignation des deux peuples, l'un libre et l'autre esclave, renvoie aux expressions utilisées couramment en IV, 9, 1, en IV, 13, 2, en IV, 13, 3, en IV, 13, 4, en IV, 18, 2... Et nous retrouvons, en IV, 32, 2 et en IV, 39, 4, l'idée que Dieu sait « toutes choses par avance » (voir aussi IV, 38, 4).

Les actes de Jacob (IV, 21, 3) non plus ne sont pas « sans portée » (cf. IV, 16, 1 et IV, 18, 2). Les expressions dont Irénée se sert pour décrire la suprématie de Jacob sur son frère sont identiques à celles dont il use pour décrire l'acte rédempteur du Christ : il lie le Fort (III, 8, 2 ; III, 18, 6 ; III, 23, 1), « combat et triomphe » (III, 18, 6 ; cf. V, 21, 1) et remporte la victoire (III, 18, 2). La citation de *Col.* 1, 14-18, dont Irénée cite ici le verset 15, est un texte central dans sa théologie. Elle revient explicitement huit fois dans l'*Adversus haereses* (II, 22, 4 ; III, 16, 3 ; III, 22, 4 ; IV, 2, 4 ; IV, 20, 2 ; IV, 21, 3 ; IV, 24, 1 ; V, 31, 2) et fonde la doctrine de la récapitulation par laquelle le Christ devient Roi universel et « tête » de l'Église (III, 16, 6 ; IV, 20, 2). Nous retrouvons une partie de cette citation en *Dém.* 38, 40. Le drame évoqué ici, le rejet du peuple aîné et l'appel adressé au peuple cadet, est aussi un thème central de la théologie d'Irénée : il interprète dans ce sens les paraboles qu'il commente en IV, 36. L'expression *prior populus* a déjà été utilisée en IV, 17, 5. La réunion des nations dans la même foi est également un thème important pour Irénée (cf. IV, 25, 1) et la citation de *Ps.* 2,8 revient encore en *Dém.* 49 pour démontrer, comme ici, la royauté universelle du Christ sur les nations. De même, nous retrouverons en IV, 31, 2, à propos de l'union de Lot avec ses filles, une explication similaire sur le Christ qui suscite des fils à Dieu en accordant l'Esprit vivifiant. Et ici encore revient l'allusion aux hommes libres et esclaves selon la chair, comme il était si fréquent dans la première partie de ce Livre (IV, 9, 1 ; IV, 13, 2.3.4 ; IV, 18, 2). La conclusion de ce chapitre est, elle aussi, typiquement irénéenne : la double fonction des prophéties s'y retrouve : la prédiction des choses futures et la préparation pédagogique du

peuple (IV, 15, 1). Les expressions : « obéir à Dieu », vivre « en étranger » (IV, 5, 3), « suivre le Verbe » (IV, 5, 3 ; IV, 5, 4 ; IV, 13, 4 ; IV, 14, 1...), « s'accoutumer » à l'avance (IV, 5, 4 ; IV, 14, 2...), et la phrase entière « rien n'est oiseux ni dépourvu de signification auprès de lui » (IV, 18, 2) sont typiquement irénéennes.

Ainsi donc, une fois encore, ces chapitres laissent clairement percevoir la signature d'Irénée lui-même. Cela ne veut pas dire, bien entendu, qu'il a été l'initiateur de l'exégèse qu'il présente ici. Il doit très probablement les axes majeurs de son interprétation à la tradition qui le précède. Mais il paraît certain qu'il reformule personnellement cette tradition qu'il a intégrée à son propre univers de pensée. De toute façon, il est loin de suivre ici, « rigoureusement », un « traité des prophéties » qu'il aurait sous les yeux.

4. — La section 25, 2.

La même impression se dégage à la lecture de IV, 25, 2, qui est aussi compté, par Bousset et Benoît, parmi les chapitres qui sont sous l'influence rigoureuse du « traité sur les prophéties ».

Significative, par exemple, l'interprétation du fil écarlate qui est en même temps un « signe » de « la foi sans la circoncision » et de « la Passion du Juste ». Nous avions rencontré une perspective similaire dans l'exégèse des actes de Rahab, en IV, 20, 12. De plus, la préfiguration de la Passion du Seigneur en Abel le juste avait déjà été soulignée en IV, 18, 3. Et Irénée rappellera en IV, 34, 4, en une phrase presqu'identique à celle-ci, que la Passion fut préfigurée en Abel, annoncée par les prophètes et accomplie par le Fils de Dieu. Enfin, IV, 25, 2 se rattache harmonieusement et structurellement au paragraphe précédent, qui est de facture irénéenne. On n'observe aucune solution de continuité, mais au contraire une parfaite cohérence littéraire et théologique.

5. — La section 33, 11-15.

D'après la thèse de Bousset, admise par Benoît, cette section expose le deuxième point du « traité des prophéties » utilisé par Irénée : les paroles des prophètes. Selon Daniélou et surtout Prigent, Irénée se serait servi d'une collection de *Testimonia*, au moins pour la section 33, 11-12. Enfin, d'après Nautin, il se serait inspiré, comme Justin, Tertullien et d'autres, de la *Discussion entre Jason et Papiscus au sujet du Christ*, ouvrage aujourd'hui disparu. Nous pensons, quant à nous, qu'Irénée retravaille, ici aussi, les sources éventuelles qu'il utilise. Sa signature personnelle est perceptible dans la manière nouvelle de citer et d'organiser les paroles prophétiques.

Les annonces contenues dans les trois premiers Livres.

Rappelons tout d'abord qu'Irénée avait mentionné cet exposé sur les prophéties dès le début de son ouvrage. Au Ier Livre déjà, il annonçait qu'il « réfuterait par la suite » les déformations que les gnostiques faisaient subir aux paroles des prophètes (I, 18, 1). Il y revenait au Livre II, promettant de dire, « dans l'exposé relatif aux preuves tirées des prophètes », « tout ce que le Seigneur a

vraiment fait de la manière même que les prophètes avaient annoncée » (II, 32, 5). Et au Livre III, il promettait de prouver, dans la suite de son traité, « d'après les prophètes eux-mêmes », que ceux-ci n'annonçaient pas tantôt un Dieu, tantôt un autre, mais un seul et même Dieu, sous des désignations d'ailleurs diverses et des appellations multiples » (III, 10, 6). Et précisément, comme il le dit lui-même au début de cette section, il prouve ici que les prophètes, « malgré leur nombre, n'en préfiguraient et n'en annonçaient pas moins un seul personnage » et que « chacun d'eux accomplissait l'' économie ' selon qu'il était un membre déterminé et prophétisait l'œuvre du Christ qui répondait à ce membre » (IV, 33, 10). En d'autres termes, il donne ici la preuve qu'il avait annoncée antérieurement. Il songeait donc déjà, dès le Livre I, à cet « exposé relatif aux preuves tirées des prophètes », ce qui se comprend difficilement, s'il insère ici brusquement et suit de façon rigoureuse une source déterminée.

Les traditions antérieures.

Cela ne veut pas dire qu'il invente de toutes pièces l'argument, la structure d'ensemble et les différents éléments de ce chapitre. La comparaison avec Barnabé (*Ep.* 5-7), Justin (*Dial.* 14, 49, 110...), Tertullien (*Adv. Iud.* 9-14) et Cyprien (*Ad Quir.* II, 20) montre que, avant Irénée, des traditions existaient qui recueillaient, en tout ou en partie, les prophéties concernant la naissance, la vie terrestre, la mort et la résurrection du Christ, son ascension et la naissance de l'Église. Étaient-ce des collections de *Testimonia*, ou des écrits déjà structurés tels la *Discussion entre Jason et Papiscus au sujet du Christ* ? Irénée avait-il ces documents sous les yeux ? Il est difficile de le dire.

Toujours est-il qu'il retravaille personnellement ces sources et organise à frais nouveaux les citations qu'il allègue. Des groupements apparaissent, des interprétations aussi, qu'il ne doit pas à ses devanciers et lui sont très probablement personnels. Nous tenterons de le prouver en analysant les groupements qui nous paraissent les plus significatifs. Nous suivrons pas à pas le texte d'Irénée.

Dan. 7, 13 et Zach. 12, 10 (IV, 33, 11.)

La jonction des citations de *Dan.* 7, 13 et de *Zach.* 12, 10 se retrouve chez Justin (*Dial.* 14, 8), dans un contexte polémique anti-juif sur les deux venues du Seigneur. On retrouve la même jonction (*Dan.* 7, 9-28 et *Zach.* 12, 10-12) en *Dial.* 31 et 32, dans le même contexte. Or, Irénée a déjà cité *Dan.* 7, 13 en IV, 33, 1, dans le même contexte polémique anti-juif des deux venues du Seigneur. Et il avait déjà fait état de ce même verset en III, 19, 2, dans un passage où le contexte polémique est encore perceptible sous l'argumentation christologique qui prouve que le Christ est homme et Dieu. Ce relevé permet de supposer que *Dan.* 7, 13, peut-être joint à *Zach.* 12, 10, était primitivement allégué dans la tradition polémique anti-juive dont on retrouve les traces chez Irénée et Justin. Mais Irénée insère ici ces deux citations dans un contexte polémique anti-gnostique où il prouve l'unité des deux Testaments. Il fait donc

suivre ces citations d'une parole du Seigneur, tirée de l'Évangile de Luc, accepté par les Marcionites (*Lc* 18, 8), puis d'une parole de l'apôtre Paul (*II Thess.* 1, 6-8), accepté lui aussi par eux. Cette façon de montrer l'accomplissement des paroles prophétiques dans une parole du Christ et de l'Apôtre est familière à Irénée. Il signe ainsi ce groupement nouveau de sa propre signature.

Mal. 4, 1 et Matth. 3, 12 (IV, 33, 11).

Irénéenne encore la jonction de *Mal.* 4, 1 et de *Matth.* 3, 12 : nous la retrouvons en effet en IV, 4, 3 au service d'une preuve identique. Et pour compléter ce groupement qui lui est personnel, Irénée ajoute une parole du Seigneur qui lui est très familière : *Matth.* 25, 41 (cf. II, 7, 3 ; III, 3, 3 ; III, 4, 2 ; III, 23, 3 ; IV, 27, 4 ; IV, 28, 2 ; IV, 40, 1.2 ; IV, 41, 1 ; V, 27, 1 ; V, 28, 1), jointe à une parole de Paul qui l'est aussi : *II Thess.* 1, 9-10 (IV, 27, 4 ; IV, 28, 1). Nous retrouvons ici le projet du Livre IV tout entier : montrer par les paroles du Seigneur, l'unité des deux Testaments.

Jér. 17, 9 ; Is. 8, 3 ; 9, 5 ; 7, 14 ; 53, 8 (IV, 33, 11).

Après les trois citations de *Ps.* 44, Irénée cite *Jér.* 17, 9 joint à *Is.* 8, 3 ; 9, 5 ; 7, 14 et 53, 8. Toutes ces citations attestent à la fois l'humanité et la divinité du Seigneur. Par ces paroles, commente Irénée, les prophètes faisaient connaître « l'union du Verbe de Dieu avec l'ouvrage par lui modelé, à savoir que le Verbe se ferait chair et le Fils de Dieu, Fils de l'homme ». Ce groupement et le commentaire qui l'accompagne sont typiquement irénéens.

Nous retrouvons en effet la citation de *Jér.* 17, 9 jointe à *Is.* 7, 14 en III, 18, 3 avec une intention similaire. Nous rencontrons encore *Jér.* 17, 9 lié à *Is.* 53, 8 en III, 19, 2, pour prouver, de la même manière, que les prophètes avaient annoncé l'humanité et la divinité du Seigneur. Le parallélisme est d'autant plus sensible que ces citations sont précédées, là aussi, d'une de ces « formules d'échange », pareille au commentaire de IV, 33, 11 : « ... le Verbe s'est fait homme, et le Fils de Dieu, Fils de l'homme, pour que l'homme... devienne fils de Dieu » (III, 19, 1). Cette formule, on le sait, est fréquente chez Irénée (cf. III, 10, 2 ; III, 16, 3 ; III, 19, 1 ; III, 20, 2...).

Par ailleurs, la citation d'*Is.* 7, 14 est une des plus familières à Irénée. Rien qu'au livre III, le titre Emmanuel revient seize fois, dont sept fois dans l'expression *ex Virgine Emmanuel* (cf. III, 9, 2 ; III, 16, 2-3 ; III, 18, 3 ; III, 19, 1.3 ; III, 21, 4...). Or, dans ces passages, cette citation prouve invariablement la divinité du Seigneur et le titre « Emmanuel » est joint, comme ici, au titre « Fils de Dieu » ou « Dieu » (cf. IV, 33, 11, lignes 227-228). Cette interprétation est d'autant plus remarquable qu'elle n'apparaît ni chez Justin, que cite cinq fois *Is.* 7, 14 sans le commenter dans un sens christologique, ni chez Barnabé ni chez Théophile d'Antioche, qui ne l'allèguent pas.

Quant à la citation d'*Is.* 53, 8, elle revient cinq fois dans l'œuvre d'Irénée et se rapporte toujours à la génération éternelle du Verbe (II, 28, 5 ; III, 12, 8 ; III, 19, 2 ; IV, 33, 11 ; *Dém.* 70). Cette signification est très claire en II, 28, 5, où, dans un contexte anti-

gnostique, Irénée allègue la citation pour réfuter la doctrine valentinienne sur l'émission du Logos. Mais elle figure aussi dans ce sens en III, 19, 2, où Irénée fait allusion à la « génération éclatante » du Verbe « qui lui vient du Père Très-Haut ». On retrouve une allusion tout à fait semblable en *Dém.* 70, où notre citation revient encore, accompagnée de ce commentaire : « Parce qu'il appelle génération celui qui l'a engendré, à savoir son Père, celle-ci est inénarrable et indicible. » Et dans notre texte encore, l'allusion à *Is.* 58, 3, jointe à *Is.* 9, 6, exprime la « naissance inexprimable » que le Fils reçoit du Père.

Sans doute, le libellé de cette allusion : *et inenarrabile habet genus* (*Is.* 53, 8) est proche de l'expression qui revient trois fois chez Justin : « ἀνεκδιήγητον ἔχει τὸ γένος » (*I Apol.* 51, 1 ; *Dial.* 43, 3 ; 76, 2. Cf. aussi τὸ γένος αὐτοῦ ἀδιήγητον en *Dial.* 32, 2. Voir Froidevaux, *Démonstration*, *SC* 62, p. 137, note 1). Cependant, Irénée ne reprend pas l'exégèse de Justin, qui applique la parole d'Isaïe à la naissance virginale de Jésus (*Dial.* 43, 3-4 ; 63, 2 ; 68, 4 ; 76, 2 ; très probablement aussi : *Apol.* 51, 1 et *Dial.* 79, 3). Une fois encore, l'interprétation de la citation d'*Is.* 53, 8 en IV, 33, 11 nous apparaît en profonde continuité avec les autres endroits de l'*Adversus haereses* et la *Démonstration* où Irénée l'allègue, et elle tranche sur la tradition représentée par Justin. Rien ne permet de voir, sous ce texte, un emprunt à une source quelconque.

Reste, dans ce chapitre, la citation d'*Is.* 8, 3a jointe à *Is.* 9, 5b : « J'allai vers la prophétesse et elle mit au monde un fils (8, 3a) ; son nom est (καὶ καλεῖται τὸ ὄνομα αὐτοῦ*) : Conseiller merveilleux, Dieu fort (9, 5b). » La jonction de ces deux citations en une seule s'explique aisément : le verset 3b d'*Is.* 8, qu'Irénée ne cite pas, est identique au verset 5b d'*Is.* 9, qu'il cite : « καὶ καλεῖται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ». Ce membre de phrase a donc joué la fonction de mot crochet et a rendu possible la jonction des deux citations en une seule. Ceci laisse supposer, comme hypothèse plausible, qu'Irénée cite ici de mémoire.

Hypothèse d'autant plus plausible que ce verset d'*Is.* 9, 5b est très familier à Irénée : il le cite ou y fait allusion neuf fois dans son œuvre (III, 16, 3 ; III, 19, 2 ; IV, 33, 11 deux fois ; *Dém.* 40, 54, 55, 56 deux fois). Mais P. Prigent, *L'épître de Barnabé*, p. 185, constate qu'Irénée allègue cette citation tantôt selon le texte des Massorètes, tantôt selon la version de la Septante. Or, la forme massorétique se rencontrerait uniquement en III, 19, 2, en IV, 33, 11 et en *Dém.* 54, c'est-à-dire dans des chapitres apparentés par leurs allusions aux citations scripturaires. D'où l'hypothèse qu'Irénée utilise dans ces chapitres un recueil de *Testimonia*.

Ce raisonnement ne nous paraît pas fondé. On constate, il est vrai, une divergence entre le manuscrit B de la Septante : καὶ καλεῖται τὸ ὄνομα αὐτοῦ Μεγάλης βουλῆς ἄγγελος, et la traduction du texte massorétique : καὶ καλεῖται τὸ ὄνομα αὐτοῦ θαυμαστὸς Σύμβουλος, Θεὸς ἰσχυρός. Il est exact que la leçon du type massorétique se retrouve en III, 19, 2, en IV, 33, 11 et en *Dém.* 54 ; exact encore que ces chapitres sont apparentés entre eux : ils prouvent tous que le Seigneur a réalisé en sa personne les paroles prophétiques. Mais la version massorétique revient aussi en *Dém.* 40,

dans un passage qui n'est plus apparenté aux autres. On ne peut donc affirmer que cette version apparaît uniquement dans les passages similaires où Irénée utiliserait des traditions préexistantes. Cette citation semble plutôt lui être tellement familière qu'elle vient spontanément sous sa plume. De plus, cette version se retrouve aussi dans d'autres témoins de la Septante : A, S^s, *L*, *C*. Il n'est donc pas certain qu'Irénée cite ici le texte massorétique.

A cette difficulté s'en ajoute une seconde : sous cette forme massorétique, *Is.* 9, 5 n'apparaît jamais, ni chez les Pères apostoliques, ni chez Justin, ni chez Tertullien. Il serait étonnant que la citation fasse partie d'une collection de *Testimonia*, utilisée par ces auteurs, sans jamais apparaître dans leurs écrits.

De plus, Justin cite une seule fois *Is.* 9, 5 selon la leçon du manuscrit B de la Septante (*Dial.* 76, 3) et il applique le titre « Messager du grand conseil du Père » au Christ, Juge de l'univers. Dans les trois passages où Irénée allègue la citation suivant une leçon identique à celle de Justin, il ne l'interprète pas dans ce sens. Ce titre désigne, pour lui, la divinité du Christ et non sa fonction de Juge. C'est le cas en III, 16, 3, où l'expression est synonyme du titre « Emmanuel », « Dieu avec nous » (*Is.* 7, 14). Et en *Dém.* 56, où l'expression revient deux fois, Irénée l'applique au Seigneur qui nous « a narré » le Père ; elle est donc alors synonyme de « Révélateur du Père », ce qui revient à souligner la divinité du Fils qui nous révèle le Père, selon une exégèse en tous points semblables à celle qu'Irénée propose invariablement pour *Jn* 1, 18 (cf. *supra*, p. 324).

Or la même perspective se retrouve dans les passages où Irénée cite *Is.* 9, 5 suivant le texte massorétique ou la leçon des témoins A, S^s, *L*, *C* de la Septante. Les deux titres : « Merveilleux conseiller, Dieu fort », désignent alors très nettement la divinité du Seigneur par opposition à son humanité. C'est le cas en III, 19, 2, où ce titre est inséré dans une série qui prouve la divinité du Seigneur par opposition à l'homme des douleurs. Il en est de même dans notre passage (IV, 33, 11) et en *Dém.* 40. Ainsi, tous ces passages sont en harmonie les uns avec les autres et on ne trouve nulle trace de pareille interprétation avant Irénée. Cette double conclusion nous paraît être un indice du caractère irénéen de ce groupement de citations et de l'interprétation qui en est donnée.

Amos 1, 2 ; Ps. 75, 2 ; Hab. 3, 3 ; Matth. 2, 6 (IV, 33, 11).

Les citations qui suivent annoncent le lieu de la venue du Seigneur : *Amos* 1, 2 ; *Ps.* 75, 2 et *Hab.* 3, 3. Elles se prolongent dans une allusion à un passage de l'Évangile de Matthieu (*Matth.* 2, 6). Les citations du *Ps.* 75, 2 et *Hab.* 3, 3 sont reliées par le mot crochet « Dieu » et renouent par là avec *Is.* 9, 5 qu'Irénée citait juste auparavant. De plus, les citations d'*Amos* 1, 2 et *Hab.* 3, 3 avaient déjà été liées par Irénée en III, 20, 4 dans une série qui présentait la même structure : plusieurs paroles prophétiques prouvaient d'abord la divinité et l'humanité du Seigneur, puis les citations d'Amos et Habacuq désignaient l'endroit de sa venue. Irénée est conscient qu'il a déjà allégué ces deux textes, puisqu'il se réfère explicitement ici à cette démonstration du « Livre précédent » (cf. lignes 237-238).

Quant à la citation du *Ps.* 75, 2-3, elle a déjà été alléguée en III, 9, 2 pour prouver que l'Emmanuel « né de la Vierge » (*Is.* 7, 14) est réellement Dieu. Ici, c'est l'endroit de sa naissance qui intéresse surtout Irénée, mais la citation est à nouveau insérée dans un ensemble qui prouve pareillement la divinité du Christ (*Is.* 8, 3 ; 9, 5 ; 7, 14 ; 53, 8 ; *Hab.* 3, 3). Or ces citations n'apparaissent ni chez Barnabé, ni chez Justin, ni chez Théophile, ni chez Tertullien. Ces groupements sont donc probablement de la main d'Irénée, bien qu'il soit difficile de le prouver avec certitude.

Is. 35, 5-6 ; 35, 3 ; 26, 19 ; 53, 4 (*IV, 33, 11*).

Ces textes se trouvent une nouvelle fois groupés en *Dém.* 67 dans l'ordre suivant : *Is.* 53, 4 ; 35, 3-6 ; 26, 19. Le motif de ce groupement est le même qu'ici : prouver que les prophètes avaient annoncé les guérisons opérées par le Christ. Irénée cite encore séparément ces textes ailleurs, pour d'autres motifs : il allègue *Is.* 35, 3-4 en III, 20, 3, pour prouver la divinité du Christ ; il cite *Is.* 26, 19 en V, 15, 1 et en V, 34, 1, joint de part et d'autre à *Éz.* 37, 12-14 pour prouver la doctrine du millénarisme. Ces textes lui sont donc familiers.

Mais peut-être peut-on déceler ici une source commune à Irénée et à Justin. Celui-ci cite en effet *Is.* 35, 3 en *I Apol.* 48, 2 de la même manière qu'Irénée. Contrairement à la leçon de la Septante, en effet, les deux auteurs intègrent l'expression τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ à l'intérieur de la citation. Justin cite une nouvelle fois *Is.* 35, 1-7 en *Dial.* 69, 5, selon la leçon de la Septante, mais il n'allègue pas *Is.* 26, 19. Tertullien ne l'allègue pas non plus, et il cite, de façon isolée seulement, *Is.* 35, 3.5-6, *Is.* 53, 4 et *Hab.* 3, 3. Le groupement paraît donc bien dû à Irénée, même s'il utilise une tradition commune à Justin, issue peut-être de la catéchèse primitive. Cf. à ce sujet N. Brox, « Zum literarischen verhältnis zwischen Justin und Irenäus », p. 121-128.

Is. 53, 3 ; Zach. 9, 9 ; Is. 50, 6 ; 53, 7 ; Ps. 68, 22 ; 37, 12 (*IV, 33, 12*).

Les premières lignes de IV, 33, 12 présentent une série de citations qui sont souvent groupées par Irénée. Ainsi, la jonction de *Is.* 53, 2-3 et *Zach.* 9, 9 revient encore en III, 19, 3 et en IV, 33, 1 et n'apparaît ni chez Barnabé, ni chez Justin, ni chez Tertullien. Rapproché de ces deux citations, *Is.* 53, 7 revient encore en IV, 33, 1. Ce dernier verset est souvent cité par Justin et Barnabé, mais jamais rapproché des deux autres. Tertullien joint *Is.* 53, 3 et 53, 7 en une citation unique (*Adv. Iud.* IX, 28). Rapprochée pareillement des citations d'Isaïe et de Zacharie, une allusion au *Ps.* 68, 22 apparaît encore en III, 19, 3, et ce *Psaume* n'est cité ni par Barnabé, ni par Justin, ni par Tertullien. Ces groupements semblent donc dus à Irénée lui-même. Les citations de ce chapitre lui sont en tout cas familières. Nous les retrouvons dans la *Démonstration* aux chapitres : 68 ; 65 ; 34 et 68 ; 69 ; 82.

Is. 65, 2 ; Ps. 21, 8.19.16 ; Pseudo-Jérémie (*IV, 33, 12*).

En revanche, les trois citations suivantes : *Is.* 65, 2 ; *Ps.* 21, 8.

19.16 et *Pseudo-Jérémie*, semblent indiquer l'utilisation d'une tradition antérieure. Déjà Justin (*Dial.* 114, 2) avait rapproché *Is.* 65, 2 d'*Is.* 53, 7 comme le fait ici Irénée. Tertullien allègue ces deux citations dans le même chapitre XIII de l'*Adversus Iudaeos*, et Cyprien cite *Is.* 65, 2 en *Ad Quir.* II, 20.

Le Psaume 21, dont Irénée cite ici trois versets (8.19.16), se retrouve en IV, 20, 8 (*Ps.* 21, 16), en V, 7, 1 (*Ps.* 21, 31), en *Dém.* 80 (*Ps.* 21, 19) et en *Dém.* 79 (on trouve à cet endroit *Is.* 65, 2 ; *Ps.* 21, 17.15 ; une citation composite réunissant *Ps.* 21, 21, *Ps.* 118, 120, *Ps.* 21, 17 et *Ps.* 85, 14). Le même *Psaume* 21 est cité par Barnabé (*Ep.* 5, 13, où l'on trouve la même citation composite, suivie d'*Is.* 50, 6-7). Il est encore cité par Clément de Rome (*Ep.* 16, 16), Justin (*Apol.* 38, 4-6) et Cyprien (*Ad Quir.* II, 13).

Enfin la citation du Pseudo-Jér. sur la descente aux enfers revient six fois chez Irénée avec certaines variantes : III, 20, 4 ; IV, 22, 1 ; IV, 33, 1 ; IV, 33, 12 ; V, 31, 1 ; *Dém.* 78. Elle apparaît aussi chez Justin (*Dial.* 72, 4), mais sous une forme un peu différente.

Le fait que nous retrouvions ici les citations d'*Is.* 65, 2, de *Ps.* 21 et du *Pseudo-Jér.*, textes qui sont utilisés par d'autres auteurs dans des contextes similaires, laisse supposer que nous sommes en présence d'une tradition antérieure. Peut-on pour autant assurer, comme le font Daniélou, Benoît et Prigent, qu'il s'agit d'une collection de *Testimonia*, ce n'est pas démontré de façon certaine. De toute façon, une fois encore, le groupement de ces citations semble propre à Irénée.

Amos 8, 9-10 et Jér. 15, 9 (IV, 33, 12).

Ces deux citations s'appellent l'une l'autre grâce aux mots crochets *occidet sol meridie*, et *occidit sol ei, cum adhuc medius dies esset.* Cette façon de lier les citations est typique de la manière d'Irénée. Ce groupement semble lui être d'autant plus personnel que ces textes ne sont allégués ni par les Pères apostoliques, ni par Justin. Tertullien cite *Amos* 8, 9 (*Adv. Iud.* X, 17 ; XIII, 14 ; *Adv. Marc.* IV, 42), mais il n'allègue jamais *Jér.* 15, 9.

Ps. 3, 6 ; 23, 7 ; 18, 7 ; 98, 1 (IV, 33, 13).

A part la dernière, ces citations reviennent chez Irénée, respectivement en IV, 31, 2 et *Dém.* 73 ; III, 16, 8 et *Dém.* 84 ; *Dém.* 85. La comparaison avec les autres auteurs donne peu de résultats. Parmi les Pères apostoliques, seul Clément de Rome cite *Ps.* 3, 6, mais avec une variante importante et en dehors d'une chaîne scripturaire (*Ep.* 26). Justin fait allusion à ces citations au moins une fois, mais il ne les rapproche pas. Tertullien ne les cite pas, sauf *Ps.* 18, 7 (*Adv. Marc.* IV, 11, 7). Ce groupement peut donc être dû à Irénée, et en tout cas, la manière de conclure la chaîne par une citation de Paul (*II Thess.* 1, 7) et une parole du Christ (*Matth.* 24, 21), est un signe du caractère irénéen du passage.

Les autres citations (IV, 33, 13-14).

Les autres citations contenues en IV, 33, 13-14 offrent la possibilité d'une comparaison très intéressante avec les chapitres 88 à 90 de la *Démonstration* :

Adv. haer. IV, 33, 13-14	*Dém.* 88-90
Is. 50, 8.10	*Is.* 50, 8.10
Is. 50, 9	*Is.* 50, 9
Is. 2, 17	*Is.* 2, 17
Ps. 8, 7	*Is.* 65, 15-16
Jér. 31, 31-32	*Is.* 63, 9
Ez. 36, 26	
Is. 43, 18-21	*Is.* 43, 18-21
cf. *Matth.* 9, 17	
cf. *Rom.* 3, 22	cf. *Rom.* 3, 22
cf. *Jn* 7, 37-39	cf. *Jn* 7, 38
	Jér. 31, 31-34

Ces deux passages sont évidemment issus de la même inspiration et portent la même signature : la jonction d'*Is.* 50, 8.10 et 2, 17 est très significative. Significatif aussi le commentaire qui accompagne, de part et d'autre, la citation d'*Is.* 43, 18-21. Voici ces deux textes en regard l'un de l'autre :

Adv. haer. IV, 33, 14 :

« Ils annonçaient clairement par là la nouvelle alliance de la liberté et le vin nouveau que l'on met dans les nouvelles outres (cf. *Matth.* 9, 17), c'est-à-dire la foi au Christ, chemin de la justice (cf. *Rom.* 3, 22) surgi dans le désert et fleuves de l'Esprit Saint (cf. *Jn* 7, 37-39) jaillis dans la terre aride pour abreuver la race élue de Dieu... »

Dém. 89 :

« Et déserte et aride était antérieurement la vocation des gentils, car le Verbe ne passait pas parmi eux ni l'Esprit Saint ne les abreuvait — (Le Verbe) qui a préparé la voie nouvelle de la piété et de la justice (cf. *Rom.* 3, 22) et qui a fait jaillir des fleuves en abondance (cf. *Jn* 7, 37-39), (ce qui consiste) à disséminer l'Esprit Saint sur la terre, selon qu'il avait promis par les prophètes de répandre l'Esprit sur la face de la terre. »

Nous sommes ici en présence d'un groupement de citations et d'une interprétation typiquement irénéens qui sont en parfaite harmonie avec d'autres passages de l'*Adversus haereses* (IV, 14, 2 ; III, 17, 2.3...).

Facture irénéenne donc. Et cependant, un indice, pour une des citations au moins, laisse percevoir l'influence probable d'une tradition antérieure. On retrouve, en effet, chez Barnabé (6, 1-2), la citation d'*Is.* 50, 8.10, selon une leçon identique à celle d'Irénée et qui s'écarte de la Septante. Au lieu de dire : « qu'il s'approche de moi », les deux auteurs citent : « qu'il s'approche de l'Enfant du Seigneur » (ἐγγισάτω τῷ παιδὶ Κυρίου). On peut donc supposer qu'ils s'appuient ici sur une tradition identique. Mais Barnabé allègue ce texte pour préciser « le temps où (le Seigneur) aura accompli sa

mission », tandis qu'Irénée insiste surtout sur la fonction de Juge exercée par le Seigneur ressuscité. Son commentaire est d'ailleurs polémique et vise, entre autres, les gnostiques qui ne peuvent espérer « être justifiés » s'ils ne croient pas en lui.

CONCLUSION

Cette analyse permet, pensons-nous, de tirer quelques conclusions qui recoupent les résultats de l'Annexe I. Nous avons apprécié les arguments avancés par Bousset et Benoît pour prouver qu'Irénée utilisait largement, dans la section sur les prophéties, un « traité » antérieur. Ces arguments sont apparus très fragiles : ce traité n'a probablement jamais existé comme tel. A l'analyse, cette section du Livre IV s'est au contraire révélée être en parfaite harmonie avec le reste de l'*Adversus haereses* : non seulement Irénée avait annoncé plus d'une fois cette preuve tirée des prophéties dans ses trois premiers Livres, mais les perspectives théologiques qui s'y rencontrent, la façon de lier les citations scripturaires, de les interpréter et de les organiser, se sont avérées être typiquement irénéennes. De plus, de nombreuses expressions littéraires se retrouvent ici qui sont familières à Irénée et portent sa marque personnelle. Cette première constatation confirme les conclusions de l'Annexe I : nous sommes en présence, ici comme là, d'une section de facture irénéenne.

Cependant, ici aussi apparaissent des traces de traditions antérieures. Elles sont surtout perceptibles en IV, 33, 11-13, comme l'avait bien remarqué Daniélou et Prigent. Elles ne sont pourtant pas apparues suffisamment convergentes et pertinentes pour prouver, avec quelque certitude, qu'Irénée a utilisé une collection de *Testimonia* ; cette hypothèse doit encore être prouvée. Il paraît de toute façon certain qu'Irénée retravaille personnellement les traditions qu'il utilise et qu'il forme des ensembles nouveaux qui lui sont personnels.

Les principes organisateurs de ces remaniements apparaissent clairement aussi : les citations de l'Ancien Testament sont souvent suivies de citations néo-testamentaires qui montrent l'accomplissement des prophéties. Cette particularité n'apparaît pas dans les chaînes de citations correspondantes que nous avons pu relever chez un Barnabé, un Justin, un Tertullien. Cette caractéristique semble donc typiquement irénéenne, d'autant plus qu'elle intervient tout au long de l'*Adversus haereses* et du Livre IV en particulier. Ici encore, comme en IV, 17, 1-5, ce sont les besoins nouveaux de la polémique anti-gnostique qui semblent avoir présidé aux remaniements des données livrées par la tradition : il fallait prouver, contre les erreurs d'un Valentin et d'un Marcion, l'unité des deux alliances.

En plus de ces chaînes nouvelles, certaines citations sont interprétées différemment par rapport aux traditions antérieures. C'est le cas, par exemple, pour *Is.* 7, 14 et 53, 8. Justin les cite aussi,

mais il les allègue pour prouver que les prophètes avaient annoncé la naissance virginale de Jésus. Irénée les interprète comme une annonce de la divinité du Seigneur. Ainsi, les préoccupations de la polémique anti-juive traditionnelle, qui s'attachait à montrer que le Seigneur avait réalisé dans sa personne ce que les prophètes avaient annoncé à son sujet, s'enrichissent, chez Irénée, d'intérêts nouveaux : montrer, contre les Ébionites et les gnostiques que le Seigneur Jésus-Christ est vraiment Dieu. La même préoccupation fonde l'interprétation nouvelle d'*Is.* 9, 5 : Justin s'attache à convaincre Tryphon que le Christ est bien ce « Messager du grand conseil du Père », lui qui, par sa résurrection, est devenu le Juge de l'univers. Irénée voit surtout dans ce titre une preuve de la divinité du Christ qui est le « Messager » du Père en ce sens qu'il nous révèle le Père. On perçoit, sous cette interprétation nouvelle, une préoccupation polémique qu'Irénée a longuement développée en IV, 6 : prouver, contre les gnostiques, qu'il est impossible de connaître le Père sans une révélation donnée par le Fils, révélation que celui-ci donne depuis le commencement en tant que Verbe de Dieu.

Nous saisissons peut-être ici une des impulsions majeures que la crise gnostique a imprimée à la réflexion chrétienne : sous le coup de ses affirmations dualistes, la christologie s'est peu à peu transformée : du milieu biblique où elle était née et s'était développée dans la polémique anti-juive traditionnelle, elle est devenue, peu à peu, plus « ontologique », tout en se fondant sur les mêmes textes scripturaires : du Christ, réalisateur des anciennes prophéties, présenté par Justin, nous passons, avec Irénée, à la personne du Seigneur, vrai Dieu et vrai homme. Certes, ces distinctions et ces oppositions ne doivent pas être durcies : elles émanent d'une étude très fragmentaire. Mais elles dessinent au moins des orientations et mettent mieux en lumière la personnalité d'Irénée et son apport personnel à l'œuvre théologique de son époque.

ANNEXE III

La section du presbytre

(IV, 27-32)

Les chapitres 27 à 32 du Livre IV posent une nouvelle question qui concerne les sources utilisées par Irénée. Celui-ci affirme en effet qu'il rapporte là l'enseignement d'un presbytre qu'il a entendu personnellement et qui transmettait la doctrine reçue des apôtres (cf. IV, 27, 1). De là s'est posée la question : faut-il vraiment considérer ces chapitres comme un corps étranger dans le Livre IV et peut-on dégager dans ces pages ce qui revient à Irénée et ce qui remonte au presbytre ?

Pour répondre à cette question, nous donnerons d'abord à nouveau un bref aperçu de l'état de la recherche, puis nous apprécierons les résultats de celle-ci, et enfin, nous émettrons une hypothèse sur la manière dont Irénée s'est inspiré du presbytre, pour conclure qu'il a, ici aussi, retravaillé une tradition antérieure.

1. — ÉTAT DE LA RECHERCHE

1. La question fut posée pour la première fois par A. von Harnack, *Der Presbyter Prediger des Irenaeus*, 1907, p. 1-38. Les renseignements donnés par Irénée dans ces chapitres, affirme Harnack, remontent au « traité d'un presbytre » dont les caractéristiques essentielles sont : sa tendance anti-marcionite (cf. IV, 28, 1, lignes 8-11, et IV, 32, 1, lignes 1-3) ; sa manière rigoriste de clôturer le pardon des fautes après le baptême (IV, 27, 2, lignes 110-115) ; sa manière ascétique enfin de considérer l'acquisition des biens nécessaires à la vie comme injuste, injustice qui peut seulement être expiée par l'aumône (IV, 30, 3). Tels sont les traits majeurs de ce traité, utilisé par ailleurs avec beaucoup de liberté par Irénée ; car il est extrêmement difficile de dessiner une frontière précise entre les renseignements qu'il tire de sa source et ce qu'il y ajoute personnellement. Harnack comptait cependant parmi les développements propres à Irénée les chapitres IV, 28, 2 à 29, 2 qui ne

mentionnent pas le presbytre et ne sont pas rédigés en style indirect. Il y ajoutait la digression de IV, 30, 1 (lignes 22-26) sur les fidèles qui habitent dans le palais impérial ; celle de IV, 30, 3 (lignes 71-73) sur la paix assurée par les Romains dans l'empire, et enfin le passage de IV, 30, 3 (lignes 76-86) qui relève les contradictions inhérentes à un ascétisme trop rigoureux (cf. *op. cit.*, p. 31-33). Pour le reste, dit Harnack, Irénée s'appuie certainement sur les indications qu'il recueille chez le presbytre, mais on aurait tort de vouloir les retrouver dans le détail de leur expression (cf. *op. cit.*, p. 29 et 33).

2. Quelques années plus tard, W. Bousset, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb*, 1915, p. 272-275, tentait de prouver que ce « traité du presbytre » était en réalité « une conférence d'école » entendue par Irénée, qui reproduit ici des notes saisies au vol (cf. *op. cit.*, p. 273-275). Dans le cadre de cette démonstration, Bousset revenait à son tour sur les passages que Harnack attribuait en propre à Irénée. Il reconnaît le caractère irénéen de IV, 28, 2 et de la première phrase de IV, 28, 3. Mais, contrairement à Harnack, il rattache à l'enseignement du presbytre le reste de IV, 28, 3 et IV, 29, 1-2 qui, selon lui, cadrent bien avec le contexte de la source. Celle-ci peut d'ailleurs être aussi à l'origine des digressions que Harnack assignait à Irénée : l'allusion aux croyants qui habitent à la cour de l'empereur, la mention de la paix rétablie dans l'empire, et le passage de IV, 30, 3 sur la possession des biens qui correspond bien à la tendance sévèrement ascétique de la doctrine du presbytre (cf. *op. cit.*, p. 273, note 2).

3. En 1930, F. Loofs, *Theophilus von Antiochien*, p. 101-119, revient sur ces attributions dans le cadre de ses recherches sur les différentes sources utilisées par Irénée. Il résume tout d'abord les positions de Harnack et de Bousset, puis cherche à clarifier à nouveau les relations qui existent entre Irénée et le « traité du presbytre ». Il choisit comme point de départ l'histoire de Lot et de ses filles en IV, 31, 1-3. Il relève, dans ces chapitres, trois occurrences du terme *significari* : en IV, 31, 1 (ligne 28), les deux filles « figurent » les deux Églises ; en IV, 31, 2 (ligne 43), les paroles qu'elles prononcent sur leur père « figurent » le Verbe de Dieu ; en IV, 31, 2 (ligne 58) enfin, le détail de la vie du patriarche « figure » l'œuvre rédemptrice du Christ : c'est lui le « Père » du genre humain (*Deut.* 32, 6) qui a répandu la « semence vitale » c'est-à-dire l'Esprit de la rémission des péchés, lorsqu'il mangeait, buvait, prenait son sommeil et était en communication de vie avec nous.

Or, dit Loofs, aucune de ces trois allégories ne peut remonter au presbytre, car, dans son traité, celui-ci cherchait à défendre l'unité des deux Testaments (cf. IV, 32, 1). Dans cette perspective anti-marcionite, les deux filles de Lot devaient figurer les deux alliances, selon une interprétation que connaît par ailleurs Origène et qu'il signale dans son commentaire sur la *Genèse* (*Gen. Hom.* 5, 5). De la même manière, l'expression « notre Père » prononcée par les deux filles ne pouvait figurer le « Verbe de Dieu », mais le Dieu de l'Ancien et du Nouveau Testament, Père de notre Seigneur. Enfin, la « semence du Père de toutes choses » ne pouvait désigner l'« Esprit de la rémission des péchés » issu du Verbe incarné. Il devait s'agir, pour lui, de l'Esprit du Dieu Créateur qui a pris chair

en Jésus-Christ. Cette interprétation est d'ailleurs encore perceptible en filigrane dans le texte d'Irénée :

> « Tout cela était signifié par Lot : car la semence du Père de toutes choses, c'est-à-dire l'Esprit de Dieu, par l'entremise de qui toutes choses ont été faites, s'est mélangée et unie à la chair, c'est-à-dire à l'ouvrage par lui modelé. » (lignes 57-60)

Le presbytre serait donc un des témoins de cette « Christologie de l'Esprit » qui était la plus ancienne conception de l'Incarnation ayant eu cours dans l'Église.

Irénée a donc transformé, de façon inconsciente, la théologie du presbytre, et il a proposé à sa place sa propre exégèse allégorisante. Sous l'effet de ce remaniement, les deux filles ont préfiguré les deux Églises, celles des Juifs et des gentils ; leurs paroles ont désigné le Verbe de Dieu ; la Christologie de l'Esprit a cédé la place à une Christologie du Verbe incarné, qui est typiquement irénéenne et que l'on retrouve, par exemple, en IV, 28, 2, passage qui remonte sûrement à Irénée.

Telle est la démonstration de Loofs, qui ne fut pas acceptée par la majorité des critiques à cause de son caractère par trop hypothétique.

4. Ce qui, en revanche, allait s'imposer de plus en plus, c'était le caractère « emprunté » des chapitres 27-32. Ainsi, M. Widmann, *Irenäus und seine theologischen Väter*, dans *ZThK*, 54 (1957), p. 160-161, admet « la prédication du presbytre » comme « sûrement préirénéenne et clairement délimitée à cinq chapitres » (IV, 27, 1-32, 1). Un indice de cet emprunt est le sens du mot « économie » qui désigne spécifiquement, dans ces chapitres, des « dispositions », des « ordres » de Dieu (IV, 27, 1, ligne 64 ; IV, 27, 2, ligne 84 ; IV, 30, 1, ligne 5 ; IV, 30, 3, lignes 90-91) ; une seule fois, le mot est utilisé au singulier pour désigner le sens typologique de l'union de Lot avec ses filles (IV, 31, 1, ligne 26) dans une expression parallèle à celle de Justin (*Dial.* 134, 2). L'occurrence que l'on rencontre en IV, 28, 2 (ligne 36) ne remonte pas au presbytre, puisque ce chapitre, de l'avis de Harnack et de Bousset eux-mêmes, est typiquement irénéen. Widmann conclut : « La signification typiquement irénéenne du ' plan de salut de Dieu ' n'a pas pénétré dans la prédication du presbytre. Cette découverte négative est significative : elle permet de nous faire une idée de la manière conservatrice et précautionneuse dont Irénée traite ses devanciers ». Ainsi donc, pour Widmann, ces chapitres remontent bien à un traité antérieur qu'Irénée insère dans son exposé avec une fidélité scrupuleuse.

5. A. Benoît, *Saint Irénée*, 1960, p. 19-21 et 188-189, ne reprend pas l'étude de Widmann. Il nuance fortement les conclusions de Loofs et se tient, quant à lui, à des conclusions très générales : Irénée a entendu un presbytre ; « il utilise ses souvenirs et ses notes sans d'ailleurs prendre la peine de bien les intégrer à son propos et sans se soucier de cacher ou de préciser l'origine de ce qu'il écrit » (*op. cit.*, p. 21). En conclusion, Benoît caractérise

ces chapitres comme un « corps étranger » qui « forme un ensemble bien à part avec ses caractéristiques propres » (*op. cit.*, p. 188).

Tel est le dernier état de la question : il nous faut maintenant apprécier les résultats de ces recherches.

2. — APPRÉCIATION DES ÉTUDES ANTÉRIEURES

Ce qui frappe dès l'abord, dans les études que nous venons de passer en revue, c'est la diversité des positions prises : l'unanimité s'est faite sur l'influence exercée par un « traité du presbytre » sur les chapitres 27-32, à l'exception de IV, 28, 2, mais les critiques ne sont d'accord, ni sur les caractéristiques de ce traité, ni sur les passages exacts qui remontent à lui, ni sur la fidélité d'Irénée à son endroit. Cette diversité révèle une insuffisance méthodologique dans la manière d'aborder la question.

Harnack et Bousset adoptent une méthode d'analyse thématique : celle-ci leur permet de délimiter l'influence du « traité » ou de la « conférence d'école » à IV, 27-32 et de soustraire à cette influence IV, 28, 2 parce que les thèmes qui y sont traités se retrouvent ailleurs dans l'*Adversus haereses* et sont donc typiquement irénéens. Les résultats obtenus s'arrêtent là, puisque les deux auteurs ne sont plus d'accord sur les autres passages remontant au presbytre et n'expliquent guère, sinon de façon très vague par le contexte général du traité, les principes méthodologiques qui les guident dans cette attribution.

Loofs adopte pour sa part une méthode de logique a priori : toute sa démonstration repose sur une déduction faite à partir d'une phrase qui souligne le caractère anti-marcionite du traité (IV, 32, 1, lignes 1-3). Puisque le presbytre « discourait sur les deux Testaments », les deux filles de Lot ne pouvaient, chez lui, représenter les deux Églises, mais devaient signifier les deux Testaments ; l'expression « notre Père » ne pouvait désigner le Christ, mais l'unique Dieu Auteur des deux alliances ; et l'Esprit ne pouvait être donné par le Christ, mais par l'unique Père Créateur. Mais quelle est la valeur critique de pareil raisonnement ? Il repose sur une supposition qui ne peut être vérifiée dans les textes. On perçoit bien que cette méthode logique est trop hypothétique et ne livre que des résultats extrêmement fragiles, pour ne pas dire irrecevables.

Widmann, quant à lui, part de l'analyse sémantique du terme « économie ». Mais peut-on se fier à l'analyse d'un mot saisi en dehors du champ sémantique où il est inséré ? Et même dans ce cas, peut-on affirmer, sans plus, que le terme désigne ici les « ordres » de Dieu ? Nous ne le pensons pas. En IV, 30, 1, par exemple, Irénée dit à propos des gnostiques qui reprochent au peuple d'avoir acquis injustement les biens des Égyptiens : « ils font eux-mêmes la preuve qu'ils ignorent les jugements de Dieu et ses ' économies ', comme disait encore le presbytre » (lignes 4-6). Dans un passage comme celui-ci, les « économies » de Dieu désignent bien la portée figurative des événements du désert, comme il apparaît avec évidence dans

le passage parallèle en IV, 30, 3 (lignes 90-92). Et qui plus est, l'expression entière « ignorer les économies de Dieu » revient encore en V, 5, 2 et V, 19, 2 dans des sens identiques et dans des contextes similaires. Comment, dans ce cas, peut-on affirmer avec certitude que l'expression remonte au presbytre ? Nous ne pensons donc pas que l'on puisse s'appuyer sur l'analyse de cet unique mot pour prouver une fidélité servile d'Irénée par rapport à sa source.

Enfin, Benoît reprend simplement les arguments de Bousset en soulignant que la section tout entière lui paraît « artificiellement insérée » dans l'ensemble de l'argumentation du Livre IV. Il ne précise pas outre mesure le point de vue méthodologique qui le conduit à ces conclusions.

Cette brève critique des recherches antérieures définit aussi notre tâche : il s'agira de clarifier, à chaque étape de la recherche, les principes méthodologiques qui sont utilisés et de tracer ainsi une claire frontière entre l'hypothétique et le certain, en partant du plus sûr pour tenter de progresser vers ce qui l'est moins.

3. — NOUVEL ANGLE D'APPROCHE

Nous partirons donc du déroulement de l'ensemble de l'argumentation et prouverons d'abord que la section du presbytre y est « harmonieusement insérée » ; nous analyserons ensuite la section elle-même, pour émettre une nouvelle hypothèse sur sa structure interne et les passages qui remontent au presbytre ; nous conclurons enfin qu'Irénée retravaille, ici encore, une tradition antérieure.

1. — Une argumentation harmonieuse

Dans le corps de notre ouvrage, nous avons critiquement prouvé, par une méthode d'analyse littéraire, la cohérence interne des chapitres 26 à 35 : nous tenons ces résultats pour acquis et nous reprenons simplement ici les grandes lignes de cette preuve en soulignant le rôle que jouent les chapitres 27 à 32 à l'intérieur de cet ensemble.

Irénée commence, au chapitre 26, une nouvelle section consacrée à la lecture ecclésiale des Écritures. Il part de l'exégèse telle qu'elle fut enseignée par le Christ lui-même à ses apôtres après sa résurrection : il leur a expliqué les « économies de Dieu » présentes dans les prophéties, et désormais, pour être le « disciple parfait », « semblable au Maître de maison », il faut se mettre à l'écoute des apôtres, qui seuls garantissent l'enseignement du Maître (*26, 1*).

Mais comment se mettre encore à leur école près d'un siècle après leur mort ? Simplement en écoutant les « presbytres de l'Église », qui sont leurs successeurs et qui ont reçu, avec la succession dans l'épiscopat, le sûr charisme de la vérité. Et quel est l'enseignement de ces presbytres ? « Ils gardent notre foi au seul Dieu qui a créé toutes choses ; ils font croître notre amour envers le Fils de Dieu qui a accompli pour nous de si grandes ' économies ' ; ils

nous expliquent les Écritures en toute sûreté, sans blasphémer Dieu, sans outrager les patriarches, sans mépriser les prophètes. » Tels sont bien les critères fondamentaux d'une exégèse correcte : ils ne sont rien d'autre que la règle de vérité reçue des apôtres (*26, 2-5*).

C'est précisément cette règle de vérité que suivait le presbytre qu'a entendu Irénée : à la lumière de cette règle, il expliquait certains passages scripturaires mal interprétés par Marcion, tels, au dire d'Irénée, les récits sur les fautes des anciens blâmées par les Écritures (IV, 27, 1-2), les transgressions du peuple (IV, 27, 3-28, 2), l'aveuglement des Égyptiens et l'endurcissement de Pharaon (IV, 28, 3-29, 2), l'acquisition des objets précieux au départ d'Égypte (IV, 30) et enfin l'union de Lot avec ses filles (IV, 31). Dans l'interprétation de l'ensemble de ces passages, le presbytre montrait qu'il n'y a qu'« un seul et même Dieu », qui a jugé les actes des anciens et juge ceux des hommes de maintenant, et « un seul et même Seigneur », qui apporte l'aveuglement à ceux qui ne croient pas, à quelque époque qu'ils appartiennent, et a préfiguré, dans la vie des patriarches et les événements de l'Exode, les réalités de l'Église. « Voilà de quelle manière », conclut Irénée, « le presbytre, disciple des apôtres, discourait sur les deux Testaments, montrant qu'ils proviennent d'un seul et même Dieu » : il appliquait ainsi, dans son exégèse, la règle de vérité reçue des apôtres (*27-32*).

Et à sa suite, le « disciple spirituel » qui s'est mis à l'écoute de presbytres semblables à celui-là, juge tous les hommes et n'est lui-même jugé par personne, car, tout chez lui, possède une inébranlable fermeté : « à l'adresse du seul Dieu tout-puissant, de qui viennent toutes choses, c'est une foi intégrale ; à l'adresse du Fils de Dieu, Jésus-Christ notre Seigneur, ' par qui viennent toutes choses ', et de ses ' économies ', par lesquelles il s'est fait homme..., c'est une adhésion ferme ; et à l'adresse de l'Esprit de Dieu, qui procure la connaissance de la vérité, qui met les ' économies ' du Père et du Fils sous les yeux des hommes, selon chaque génération..., c'est une ' gnose ' vraie... » (cf. IV, 33, 7). Bref, la règle de vérité des presbytres de l'Église est devenue celle du disciple spirituel et garantit, contre tous les faux docteurs, la rectitude de son exégèse. Voilà pourquoi il peut interpréter les prophéties en toute sûreté et sans crainte d'erreur : « A toute époque, il reconnaîtra le même Dieu ; à toute époque aussi, il reconnaîtra le même Fils de Dieu... ; à toute époque encore, il reconnaîtra le même Esprit de Dieu. » (cf. IV, 33, 15) (*33, 1-15*)

Et c'est encore au nom de cette même règle de vérité qu'Irénée lui-même réfute les Marcionites et les Valentiniens : il s'inscrit ainsi à son tour, après le disciple spirituel et les presbytres de l'Église, dans la longue tradition d'interprétation qui, par les apôtres, remonte au Seigneur lui-même. Aussi peut-il conclure, au nom de tout chrétien : « Pour nous, suivant le Seigneur comme unique et seul vrai Maître et prenant ses paroles pour règle de vérité, tous et toujours nous entendons d'une manière identique les mêmes textes, ne reconnaissant qu'un seul Dieu, Créateur de cet univers... » (cf. IV, 35, 4). L'argumentation s'achève donc par où elle avait

commencé : l'allusion à l'exégèse et aux paroles du Seigneur lui-même selon le projet formulé dans la préface du Livre IV (*34-35*).

Or, dans le déroulement de cette argumentation, l'enseignement du presbytre (IV, 27-32) trouve très naturellement sa place. Au chapitre 26, en effet, Irénée a caractérisé les vrais presbytres de l'Église par opposition aux faux docteurs et a montré quels critères ils utilisent dans l'interprétation des Écritures. Il illustre ici sur pièces cet enseignement, en donnant des exemples concrets de cette exégèse reçue des apôtres, telle que le presbytre qu'il a personnellement entendu l'appliquait à une difficulté précise : l'explication fallacieuse que donnait Marcion de certains passages du *Pentateuque*. Cet enseignement forme donc une sorte de trait d'union entre l'enseignement des vrais presbytres d'une part, et la réfutation d'Irénée de l'autre.

Une structure analogue se dessine dans l'argumentation sur le disciple spirituel : là encore, Irénée commence par distinguer ce disciple de « tous ceux qui sont en dehors de la vérité », gentils, Juifs, Marcionites, disciples de Valentin, etc... (IV, 33, 1-10), et, ensuite seulement, il propose des spécimens d'exégèse de ce disciple qui se rapportent, cette fois, aux paroles des prophètes (IV, 33, 11-15). Ainsi, les paragraphes 11 à 15 du chapitre 33 sur l'explication des prophéties jouent un rôle analogue aux chapitres 27 à 32 consacrés à l'exégèse de certains passages de la Loi : ce sont, de part et d'autre, des exemples concrets d'exégèse qui appliquent aux récits de la Loi mosaïque ou aux paroles prophétiques les critères d'interprétation des presbytres de l'Église et de leurs disciples : la règle de vérité. De part et d'autre, ces spécimens d'exégèse forment la charnière entre l'enseignement de la tradition et la réfutation que propose personnellement Irénée en IV, 34-35, au nom de la même règle de foi.

Et ce fait même pose question : une telle cohérence est-elle compatible avec un emprunt pur et simple au « traité d'un presbytre » préexistant ? Si l'argumentation d'ensemble est si unifiée, n'est-ce pas parce qu'Irénée use très librement de l'enseignement de ce presbytre et le restructure, pour ainsi dire, au gré des besoins de sa propre polémique ? Telle est la question qui se pose naturellement.

Nous quittons ici le domaine de la certitude pour entrer dans l'hypothèse, mais une hypothèse qui peut s'appuyer sur des indices non négligeables. Nous tenterons de dégager ce qui remonte au presbytre et ce qui revient à Irénée par la conjonction de deux méthodes : une analyse littéraire et une étude lexicographique. Cet angle d'approche nouveau nous permettra de saisir, avec quelques chances de succès, la manière dont Irénée s'est probablement inspiré de sa source.

2. — Analyse littéraire des chapitres 27-32.

1. Du point de vue de la structure de ces chapitres, les mentions explicites du « presbytre » connu d'Irénée, jointes aux tournures de style indirect, sont significatives. La première allusion au presbytre apparaît tout au début de la section, en IV, 27, 1 :

> « C'est ainsi que j'ai entendu dire par un presbytre — celui-ci le tenait des apôtres, qu'il avait vus, et de leurs disciples — que les actes posés par les anciens sans le conseil de l'Esprit avaient reçu une sanction suffisante (*sufficere... correptionem*) dans le blâme des Écritures : car Dieu, qui ne fait point acception des personnes (cf. *Act.* 10, 34), flétrissait d'un juste blâme les actes non conformes à son bon plaisir. » (IV, 27, 1, lignes 1-7)

Selon ce passage, qui introduit toute la section, l'enseignement du presbytre porte sur les fautes des anciens qui furent suffisamment blâmées par l'Écriture : l'expression *sufficere correptionem* tournée en style indirect ne laisse aucun doute à ce sujet. Cette introduction est suivie de deux exemples, ceux de David et de Salomon, introduits par deux expressions similaires : *Quemadmodum sub David...* (ligne 8) et *Similiter et de Salomone...* (ligne 42). De part et d'autre, la narration est tournée en style direct, mais, après les fautes de Salomon, la mention du presbytre réapparaît, sous forme d'inclusion, et dans le même contexte :

> « L'Écriture l'a (*eum*) suffisamment blâmé, comme dit le presbytre, ' pour qu'aucune chair ne se glorifie devant Dieu ' » (*I Cor.* 1, 29) (IV, 27, 1, lignes 76-78).

Selon ce passage, l'enseignement du presbytre portait explicitement sur les fautes de Salomon (*eum*) : nous restons donc à l'intérieur de l'exégèse des fautes des anciens annoncée au début du chapitre, et tout porte à croire que le développement précédent, consacré à David, faisait lui aussi partie, d'une façon ou d'une autre, du même enseignement.

La première phrase du paragraphe suivant (IV, 27, 2) fait allusion à la descente du Seigneur aux enfers : elle est tournée en style indirect (*descendisse*), ce qui laisse supposer que ce thème lui aussi remonte au presbytre. La suite de l'argumentation est formulée en style direct, mais elle reste dans l'ambiance du sujet annoncé en IV, 27, 1 : il y est toujours question des « anciens » (ligne 99) et la mention du presbytre revient une fois encore, sous forme d'inclusion, à la fin du développement : elle est à nouveau suivie d'une longue phrase qui précise la teneur de son enseignement :

> « Nous ne devons donc pas nous enorgueillir, dit le presbytre, ni censurer les anciens, mais craindre nous-mêmes que, si nous faisons une chose qui déplaise à Dieu après avoir connu le Christ, nous ne puissions plus obtenir le pardon de nos péchés et ne soyons exclus de son royaume. » (lignes 110-115)

Ce passage est en parfaite harmonie avec les précédents : ici encore, l'enseignement du presbytre porte sur les fautes des anciens qu'il ne faut pas orgueilleusement censurer.

La citation paulinienne qui suit est difficile à situer : la version latine l'exprime en style indirect, l'arménienne en style direct.

Quoi qu'il en soit de ce détail, nous pouvons attribuer la thématique de IV, 27, 1-2 au presbytre et résumer ainsi son enseignement : nous ne devons pas censurer les fautes des anciens, tels que, par exemple, David et Salomon : elles furent suffisamment blâmées par l'Écriture, et le Christ est descendu aux enfers pour sauver ces anciens ; il faut plutôt craindre pour nous-mêmes que, si nous venions à pécher, nous n'obtenions plus le pardon et soyons exclus du royaume. Cette conclusion nous paraît certaine, mais elle ne dit rien encore du détail de l'enseignement du presbytre ; nous ne savons pas, par exemple, si ce dernier racontait lui-même tout ce qu'Irénée nous dit de la vie de David et de Salomon ; il pourrait fort bien s'agir là d'une amplification due à la plume d'Irénée lui-même. Nous ne tenons donc pour certain que le résumé général de l'enseignement du presbytre tel que nous l'avons présenté.

2. A partir de IV, 27, 3, les perspectives changent : il n'est plus question des fautes des anciens, mais des transgressions du peuple, et le presbytre n'est plus mentionné au début de ce nouveau développement. La question peut donc se poser : sommes-nous toujours, et de la même manière, à l'intérieur du même enseignement ?

La version latine s'exprime en style indirect (*descriptas esse — ostendisse*). Mais la version arménienne présente le tout en style direct, ce qui nous éloigne de l'influence du presbytre. Celui-ci n'est d'ailleurs plus mentionné jusqu'en IV, 31, 1, sinon deux fois, comme en passant. La première occurrence se rencontre en IV, 28, 1, dans un contexte anti-gnostique, qui n'a plus rien à voir avec l'exégèse de certains passages de l'*Exode* :

> « Ils sont dès lors bien fous, comme le montrait le presbytre, ceux qui, prétextant les maux soufferts par ceux qui jadis désobéirent à Dieu, tentent d'introduire un autre Père... » (28, 1, lignes 8-11)

La formule qui est ici utilisée pour parler du presbytre est bien différente des précédentes : il ne s'agit plus des paroles entendues à propos des anciens (*quemadmodum audivi a quodam presbytero* en IV, 27, 1) et rapportées en témoignage (*sicut dixit presbyter* en IV, 27, 1 ; *inquit ille senior* en IV, 27, 2), mais d'une réflexion du presbytre sur la folie de ceux qui introduisent un autre Père (*sicut ostendebat presbyter*). On ne peut donc déduire de ce passage que IV, 28, 1 faisait intégralement partie d'un enseignement préexistant. Celui-ci pouvait simplement illustrer la folie des gnostiques, qui opposent aux maux soufferts par les Israélites d'autrefois la miséricorde témoignée par le Seigneur aux chrétiens de la nouvelle alliance. Le détail de cet enseignement reste très hypothétique.

La deuxième occurrence se rencontre en IV, 30, 1 à propos de l'exégèse d'un événement de l'*Exode* :

> « Quant à ceux qui se répandent en critiques et en accusations parce que, lors de l'Exode, le peuple partit après avoir, sur l'ordre de Dieu, reçu des Égyptiens des objets de toute sorte et des vêtements dont fut fait le tabernacle dans le

> désert, ceux-là font eux-mêmes la preuve qu'ils ignorent (*ignorantes*) les jugements de Dieu et ses ' économies ', comme disait encore le presbytre. » (30, 1, lignes 1-6)

Quelle est la portée exacte de l'expression *sicut et presbyter dicebat* ? Elle peut porter sur la phrase entière, auquel cas l'enseignement du presbytre portait aussi sur l'exégèse détaillée de l'événement de l'*Exode* qui raconte l'acquisition des dépouilles des Égyptiens ; mais elle peut tout aussi bien porter uniquement sur l'expression *ignorantes... semetipsos arguere*, et, dans ce cas, Irénée rapporte simplement ici, comme en IV, 28, 1, une réflexion du presbytre sur l'attitude incohérente des gnostiques qui se réfutent eux-mêmes en prouvant leur ignorance des « économies » de Dieu. Dans ce cas, l'argument seul remonterait au presbytre, et non le détail de l'argumentation. La suite du chapitre nous paraît privilégier cette deuxième interprétation pour deux raisons : tout d'abord l'utilisation massive du pronom « nous » en IV, 30, 1.3.4 : il semblerait qu'Irénée parle ici en son nom personnel et s'adresse à ses contemporains. L'allusion aux fidèles qui habitent dans le palais impérial (IV, 30, 1, ligne 23) et à la paix romaine (IV, 30, 3, ligne 71) renforce cette impression. La deuxième raison confirme la première : à la fin de l'argumentation, en IV, 30, 4, Irénée résume en ces termes l'argument qu'il vient de présenter :

> « Il était donc nécessaire que cela fût montré par avance dans une figure et que le tabernacle de Dieu fût fait au moyen de ces objets : ceux-là les reçurent en toute justice, *comme nous l'avons montré*, et nous, nous fûmes préfigurés en eux, puisque nous devions servir Dieu au moyen de biens étrangers. » (IV, 30, 4, lignes 111-115)

Nous soulignons l'expression : « comme nous l'avons montré », parce qu'elle nous paraît des plus significatives : Irénée ne dit pas, comme il l'avait fait en IV, 28, 1, « comme le montrait le presbytre », mais il reprend à son compte l'argumentation qui précède, s'insérant lui-même parmi ceux dont il a parlé : « et nous, nous fûmes préfigurés en eux. » Il pourrait donc très bien s'agir, en IV, 30, 1-4, d'un développement qui lui est personnel, donné à propos d'un argument déjà présenté par le presbytre.

3. Cette hypothèse semble se confirmer au début du chapitre suivant :

> « En nous donnant de telles explications à propos des anciens, le presbytre nous réjouissait. Il disait encore : Les fautes pour lesquelles les Écritures elles-mêmes blâment les patriarches et les prophètes, nous ne devons pas, quant à nous, les leur reprocher... ; nous devons plutôt rendre grâces à Dieu pour eux de ce que ces péchés leur ont été remis lors de la venue du Seigneur, car — disait-il — eux-mêmes rendent grâces pour notre salut et s'en réjouissent. Quant aux actes que les Écritures ne blâment pas, mais se

> contentent de rapporter, nous ne devons pas nous en faire les dénonciateurs, car nous ne sommes pas plus zélés que Dieu ni ne pouvons être ' au-dessus du Maître ' (*Matth.* 10, 24) ; nous devons plutôt en chercher la portée figurative, car aucun des actes que l'Écriture rapporte sans les réprouver n'est dépourvu de signification. Ce fut le cas de Lot... » (IV, 31, 1)

Nous retrouvons ici la mention du presbytre. Elle est insérée dans un chapitre qui conclut l'argumentation consacrée à l'exégèse des événements de l'Exode. Or, assez curieusement, Irénée ne parle plus, ni des dépouilles des Égyptiens, ni de l'aveuglement de Pharaon, ni des transgressions du peuple. Par-delà ces sujets traités de IV, 27, 3 à IV, 30, 4, il retourne aux fautes des anciens dont il avait parlé en IV, 27, 1-2 : « En nous donnant de telles explications *à propos des anciens*, le presbytre nous réjouissait... » Suit une longue phrase en style indirect qui résume une nouvelle fois, sans nul doute possible, l'enseignement du presbytre : or, ce résumé ne mentionne aucun des sujets traités de IV, 27, 3 à IV, 30, 4 : il récapitule exclusivement, et dans les mêmes termes, les paragraphes 1 et 2 du chapitre 27 : « les fautes » des anciens ont été « blâmées » par « les Écritures » (cf. IV, 27, 1, lignes 76-77) et nous ne pouvons pas « les leur reprocher » car elles ont été « pardonnées » par le Christ lors de sa venue (cf. IV, 27, 2, lignes 85-87 et 111-115). Ce résumé est lui-même suivi d'un nouvel enseignement sur les actes de ces mêmes anciens que les Écritures ne blâment pas : il faut, disait le presbytre, en chercher la portée figurative, et Irénée présente l'exemple de Lot qu'il introduit exactement comme il avait présenté, en IV, 27, 1, celui de David : *Quemadmodum et Lot...* (IV, 31, 1, ligne 15. Cf. IV, 27, 1, ligne 8). Une constatation s'impose : la section 31, 1-3 se rattache harmonieusement à IV, 27, 1-2 et est en rupture de continuité avec les développements intermédiaires de IV, 27, 3-30, 4.

4. Cette analyse permet, pensons-nous, de tirer deux conclusions, l'une certaine, l'autre hypothétique.

Il est certain qu'en IV, 27, 1-2 et IV, 31, 1-3, Irénée s'appuie sur un enseignement reçu d'un presbytre de l'Église. Ce dernier expliquait aux chrétiens qu'ils ne pouvaient juger avec sévérité les fautes des anciens, notamment celles de David et Salomon, car le Seigneur les avait pardonnées lors de sa descente aux enfers. De la même manière, ils ne devaient pas se scandaliser d'actes de soi peccamineux que l'Écriture ne réprouvait pas, comme l'union de Lot avec ses filles, parce qu'ils étaient porteurs de figures concernant le Christ et l'Église. Cet enseignement était déjà présenté dans un contexte anti-marcionite et servait d'argument contre ceux qui prétendaient « introduire un autre Dieu » en interprétant mal ces passages scripturaires.

En revanche, rien ne permet de conclure avec certitude que les spécimens d'exégèse qui concernent les transgressions du peuple, l'incrédulité des Égyptiens et l'acquisition des objets précieux (IV, 27, 3-30, 4) font, eux aussi, partie du même enseignement.

Il pourrait s'agir là d'un développement propre à Irénée qui, à partir d'un argument trouvé chez le presbytre, appliquerait à d'autres passages scripturaires les mêmes principes d'exégèse. Ces spécimens d'exégèse ne feraient alors partie de la section dite « du presbytre » que parce qu'ils se réclameraient d'un argument semblable, du même esprit et de la même manière d'interpréter les textes.

3. — Analyse lexicographique des chapitres 27-32.

Les résultats obtenus par cette première méthode de recherche peuvent être confrontés avec les conclusions que livre l'analyse lexicographique de la même section. Rencontre-t-on dans ces pages des citations scripturaires, une méthode d'exégèse, des thèmes théologiques et des expressions littéraires familiers à Irénée, ou, au contraire, sommes-nous en présence de thèmes nouveaux et d'un style nouveau ? Si Irénée suit fidèlement et rigoureusement un traité préexistant, nous devons percevoir, sous son texte, les traces d'une théologie et d'un style qui ne sont pas les siens. Si, au contraire, il retravaille personnellement des indications générales puisées chez le presbytre, nous devons rencontrer ici le style d'Irénée et la manière irénéenne de citer et de comprendre l'Écriture.

Il n'est pas possible, dans cette simple Annexe, de mener une analyse lexicographique qui couvrirait toute la « section du presbytre ». Aussi bien, une étude aussi complète n'est-elle pas nécessaire. Il suffira de procéder par sondages, en rendant compte de la pertinence des échantillons choisis : or l'analyse précédente permet de dégager les critères valables d'un choix.

Du point de vue de l'analyse littéraire en effet, il y a rupture de continuité entre IV, 27, 1-2 et 31, d'une part, et la séquence intermédiaire, IV, 27, 3-30, 4, d'autre part. En IV, 27, 1-2 et 31, Irénée s'inspire certainement de l'enseignement du presbytre : seule reste posée la question de savoir s'il suit rigoureusement un traité écrit. En IV, 27, 3- 30,4, au contraire, il pourrait bien ne plus dépendre de cet enseignement, sinon quant à son argument, son esprit et ses principes fondamentaux d'exégèse. Pour que les échantillons de notre analyse soient pertinents, il faut donc les choisir parmi des passages qui sont en rupture de continuité. Nous avons opté pour IV, 27, 1-2 et IV, 27, 3-29, 2. Cette séquence a l'avantage de se dérouler sans rupture apparente dans le texte actuel de l'*Adversus haereses* : la comparaison n'en sera que plus significative.

Les fautes des anciens : David et Salomon (IV, 27, 1-2).

Commençons par analyser les citations et les allusions scripturaires. Neuf d'entre elles, tirées des Livres de *Samuel* et des *Rois*, sont alléguées en IV, 27, 1 pour illustrer la vie et les fautes de David et de Salomon, fautes qui furent blâmées par l'Écriture ; ces citations n'apparaissent nulle part ailleurs dans l'*Adversus haereses* et la *Démonstration* : c'est le seul endroit de son œuvre où

Irénée parle aussi longuement et explicitement des deux premiers rois d'Israël.

En revanche, dans la dernière phrase de IV, 27, 1 et en IV, 27, 2 interviennent, sous forme de citations ou d'allusions, onze textes du Nouveau Testament qui, à deux exceptions près, se rencontrent ailleurs dans l'*Adversus haereses* : *I Cor.* 1, 29 en III, 20, 1 ; *Éphés.* 4, 9 en III, 19, 3, IV, 22, 1 et V, 31, 2 ; *Rom.* 3, 23 en IV, 16, 4 ; *I Cor.* 10, 11 en IV, 14, 3 ; *Rom.* 6, 9 en III, 16, 9 ; *Matth.* 16, 27 en III, 4, 2 et III, 16, 8 ; *Matth.* 25, 21 en IV, 11, 2 ; *Lc* 12, 48 en IV, 36, 4 ; *Rom.* 11, 17 en IV, 20, 12 et V, 10, 1.

C'est dire que les citations ou allusions scripturaires qu'Irénée utilise en IV, 27, 2, pour dégager la portée actuelle des faits et gestes de David et Salomon, lui sont familières : elles viennent naturellement sous sa plume et ce caractère spontané est d'autant plus sensible qu'il s'agit bien souvent d'allusions fugitives, données comme en passant. De plus, ces citations ne sont pas interprétées ici autrement que dans les passages parallèles où elles interviennent dans des contextes parfois différents. Du point de vue des citations scripturaires, rien ne permet de déceler une source étrangère.

Qu'en est-il du reste du vocabulaire ? Une certaine prudence s'impose en ce domaine pour deux raisons. Tout d'abord, nous sommes en présence d'une traduction latine : il est donc important de tenir compte du substrat grec sous-jacent. De ce point de vue, la rétroversion de Rousseau, faite sur la base du latin et de l'arménien, nous offre une aide précieuse : elle permet d'éliminer les comparaisons non pertinentes ; cependant, elle n'offre pas de garanties absolues, et nous devons toujours tenir compte d'une marge d'erreur inévitable. Ensuite, le vocabulaire utilisé par Irénée est très souvent repris aux citations et aux allusions scripturaires qu'il allègue : nous rencontrons ainsi fréquemment des couches de vocabulaire plus biblique que proprement irénéen ; ce fait même est tellement constant dans les écrits des Pères que, de soi, il ne peut être allégué ni pour ni contre le caractère irénéen du passage étudié ; ce qui est significatif, en revanche, c'est la fréquence des citations et allusions scripturaires qui ont donné naissance au vocabulaire utilisé : nous sommes renvoyés ainsi à l'étude des citations comme telles.

Ceci dit, il est possible de relever le vocabulaire et les expressions qui ne proviennent pas des citations alléguées et qui se rencontrent ailleurs sous la plume d'Irénée. Celles-ci sont significatives de sa manière d'écrire et donc du caractère irénéen du passage analysé. Or, nous ne relevons, en IV, 27, 1-2, que quatre vocables qui ne se rencontrent pas ailleurs : *sententiam* : ψῆφον* en 27, 1 (ligne 17) ; *exacerbavit* : παρώξυνε* en 27, 1 (ligne 35) ; *psallebat* : ἔψαλλε* en 27, 1 (lignes 11 et 39) ; *physiologice* : φυσιολογῶν* en 27, 1 (ligne 49.) Le reste du vocabulaire revient couramment sous la plume d'Irénée et ne laisse pas supposer l'existence d'une source extérieure.

Une contre-épreuve positive peut être donnée. Quelques groupes de deux mots ou plus se rencontrent ici, que l'on trouve à d'autres endroits de l'*Adversus haereses*. Certains de ces groupements sont

peu significatifs, d'autres le sont davantage, mais nous présentons tous ceux que nous avons pu relever :

— « Le conseil de l'Esprit » (27, 1, ligne 4). Cf. V, 8, 2.
— « Etre persécuté pour la justice » (27, 1, lignes 8-9. Cf. *Matth.* 5, 10). Cf. IV, 33, 9.
— « La venue du Christ » (27, 1, lignes 10-11 ; 39-40). Cf. IV, 7, 1 ; IV, 12, 1... (11 autres références).
— « Plaire à Dieu » (27, 1, lignes 12-13 et 53). Cf. III, 4, 2 ; IV, 13, 1... (11 autres références).
— « Purifier l'homme » (27, 1, lignes 40-41). Cf. V, 9, 2.
— « Les extrémités de la terre » (27, 1, ligne 56). Cf. III, 1, 1 ; V, 17, 4 (Voir *Ps.* 18, 5 ; *Rom.* 10, 18 ; *Act.* 1, 8).
— « La rémission des péchés » (27, 2, ligne 81). Cf. V, 17, 1 et 15 autres références.
— « Annoncer à l'avance sa venue » (27, 2, lignes 83-84). Cf. III, 10, 1.
— « Remettre les péchés » (27, 2, ligne 86). Cf. V, 17, 3.
— « La venue du Seigneur » (27, 2, ligne 93). Cf. III, 10, 1 et 29 autres références.
— « Se faire l'esclave de la concupiscence charnelle (27, 2, ligne 101). Cf. V, 8, 2.
— « Mépriser la venue du Seigneur » (27, 2, lignes 102-103). Cf. V, 19, 2.
— « Se faire l'esclave de ses voluptés » (27, 2, lignes 103-104). Cf. III, 25, 1 ; IV, 2, 4...

De cette brève analyse, nous pouvons tirer la conclusion suivante : si Irénée n'affirmait pas lui-même qu'il rapporte ici l'enseignement d'un presbytre, nous n'aurions pas pu le supposer par la seule critique interne. Nous constaterions simplement que c'est le seul endroit de l'*Adversus haereses* et de la *Démonstration* où il cite les passages de *Samuel* et des *Rois* qu'il allègue ici, et c'est tout. Et ceci permet, pensons-nous, de résoudre la question laissée en suspens par l'analyse littéraire qui précède : Irénée ne reproduit sans doute pas rigoureusement le traité du presbytre, il paraît plutôt s'inspirer librement d'un enseignement qui ne dépassait peut-être pas le simple « résumé » que nous en avons donné plus haut.

Nous abordons maintenant la séquence qui pourrait ne plus dépendre de l'enseignement du presbytre : nous y appliquerons la même méthode d'analyse lexicographique, ce qui permettra peut-être de confirmer les résultats acquis par l'analyse littéraire. Nous passerons successivement en revue l'argumentation consacrée aux transgressions du peuple (IV, 27, 3-4), la conclusion qui suit (IV, 28, 1-2) et l'argumentation qui a trait à l'aveuglement des Égyptiens et de Pharaon (IV, 29, 1-2).

Les transgressions du peuple (IV, 27, 3-4).

Cette première argumentation est constituée par un long commentaire de la citation de *I Cor.* 10, 1-12 dont Irénée a déjà allégué plusieurs versets en IV, 14, 3 pour prouver la portée figurative

de la Loi. Cette citation ne lui est donc pas étrangère, mais le commentaire qui l'accompagne est nouveau.

Il est essentiellement constitué d'une série de six comparaisons qui montrent l'attitude identique du Dieu de l'ancienne et de la nouvelle alliance face aux transgressions de son peuple. Ces comparaisons sont fondées sur une série de citations scripturaires qui s'appellent l'une l'autre par une série de mots ou de thèmes crochets, selon un procédé qui se rencontre d'un bout à l'autre du Livre IV et est typiquement irénéen.

En voici le déroulement. Au début de IV, 27, 3 Irénée avait cité exhaustivement *I Cor.* 10, 1-12. Paul y affirmait notamment que « Dieu n'eut pas pour agréables la plupart d'entre eux », notamment les « idolâtres » et les « fornicateurs » (*neque fornicemur*). Or nous retrouvons une allusion à cette citation dans la première comparaison en IV, 27, 4 : « Dieu n'eut pas pour agréables la plupart d'entre eux » (ligne 157), et la deuxième comparaison parle, elle aussi, des « idolâtres » et des « fornicateurs » qu'elle met sur le même pied que les « injustes » (lignes 159-160). Ces trois mots introduisent à leur tour la citation de *I Cor.* 6, 9-10, centre de cette comparaison. La même énumération revient dans la troisième comparaison centrée sur *I Cor.* 5, 11 : « Nous avons ordre, si quelqu'un, portant le nom de frère, est fornicateur, ou avare, ou idolâtre..., de ne pas même manger avec un homme de cette espèce. » Cette recommandation suggère le passage de l'épître aux Éphésiens (*Éphés.* 5, 6-7) qui menace de la « colère de Dieu » les gens de cette sorte et défend d'« avoir part » avec eux. La quatrième comparaison condamne en effet ceux qui « ont part » avec eux (ligne 182) et la cinquième reprend le thème de la « colère de Dieu » (ligne 186), qui suggère le passage de *Rom.* 1, 18 : la colère de Dieu se révélera contre toute « injustice » des hommes. La « colère de Dieu » suggère à son tour la « vengeance de Dieu » qui s'abat sur ceux qui commettent l'« injustice » (ligne 189), thème de la cinquième comparaison. La sixième montrera précisément que Dieu « vengera ses élus », comme l'affirme le Seigneur (*Lc* 18, 7-8) et Paul à sa suite (*II Thess.* 1, 6-10).

On le constate, c'est bien la manière typiquement irénéenne de relier les textes les uns aux autres qui est ici mise en œuvre : rien ne permet de déceler, à ce niveau, un emprunt au « traité du presbytre ».

De plus, nous avons relevé, dans les notes de notre texte, les citations qui se rencontrent à d'autres endroits de l'*Adversus haereses* et qui sont donc familières à Irénée : *Matth.* 22, 14 en IV, 15, 2 ; *Matth.* 25, 41 en II, 7, 3 ; II, 32, 1 ; III, 23, 3 ; IV, 28, 2 ; IV, 33, 11 ; IV, 40, 2 ; V, 26, 2 et V, 35, 2 ; *I Cor.* 6, 9-10 joint à 6, 11 en V, 11, 1 ; *I Cor.* 6, 11 en IV, 37, 4 ; *II Thess.* 1, 9-10 en IV, 33, 11.

Par ailleurs, le vocabulaire utilisé par Irénée dans les brefs commentaires des citations qu'il allègue est peu significatif : il est en grande partie repris des citations elles-mêmes et est donc peu caractéristique de son style. Quelques expressions peuvent être cependant relevées qui ne proviennent pas des citations alléguées et sont un un indice du caractère irénéen du passage :

— « Sans équivoque » (27, 4, ligne 146). Cf. II, 27, 1.
— « Sans contradiction » (ἀναντιλέκτως* 27, 4, ligne 146). Cf. IV, 9, 1, ; V, 33, 3.
— « L'apôtre montre » (27, 4, ligne 147). Cf., à l'indicatif, IV, 20, 12 ; V, 10, 1.
— « Etre ignorants et audacieux » (27, 4, ligne 149). Cf. III, 11, 9.
— « Voire » (προσέτι δὲ καί* 27, 4, ligne 150). Cf. IV, 1, 1.
— « Les anciens » (οἱ πάλαι* 27, 4, ligne 151). Cf. IV, 36, 5.
— « Autre est le Dieu, autre... » (ἄλλον μὲν... γεγονέναι Θέον ἄλλον δὲ...* 27, 4, lignes 153-154). Cf. III, 7, 1.
— « L'Auteur du monde » (27, 4, lignes 153-154). Cf. plus de 35 références...
— « Être dans la déchéance » (27, 4, ligne 154). Cf. IV, 35, 1...
— « Ils ne se rendent pas compte de ceci, de même que... de même...» (27, 4, lignes 156-158). Cf. V, 1, 3.
— « Perdre la vie » (27, 4, ligne 160). Cf. V, 12, 2. Voir aussi III, 18, 7 ; III, 23, 1 ; V, 9, 4.
— « Jeter hors de » (27, 4, ligne 168). Cf. III, 20, 2 ; IV, 36, 2.
— « Vivre avec » (27, 4, ligne 183). Cf. III, 3, 4.

On le voit, pour autant que l'on puisse rejoindre le texte grec sous la version latine, nous sommes ici en présence d'un vocabulaire qui est familier à Irénée : rien ne permet d'y déceler un emprunt à une source étrangère.

Les transgressions du peuple : conclusion (28, 1-2).

Irénée fait suivre cet exposé sur les transgressions du peuple d'une sorte de conclusion où il compare le jugement de Dieu sous l'ancienne et la nouvelle alliance. Tous les critiques sont unanimes à dire qu'au moins l'argumentation présentée en IV, 28, 2 est typiquement irénéenne. Cette conclusion unanime est certaine : il suffit de comparer ce passage avec ses parallèles pour s'en convaincre : IV, 13, 1 ; IV, 16, 5 ; IV, 34, 1 ; IV, 40, 2.

Mais l'argumentation de IV, 28, 1 porte elle aussi les signes de son caractère irénéen : la soudure avec le passage précédent grâce à deux citations crochets : *Rom.* 1, 18 et *II Thess.* 1, 9 (IV, 28, 1, reprises de IV, 27, 4) ; l'opposition entre la « figure » et la « vérité » (lignes 2-3) qui se retrouve en IV, 20, 12 ; l'allusion au « feu éternel » (*Matth.* 25, 41, ligne 4) si fréquente chez Irénée (II, 7, 3 ; II, 32, 1 ; III, 23, 3 ; IV, 33, 11 ; IV, 40, 2 ; V, 26, 2 ; V, 35, 2) ; la citation de *II Thess.* 1, 9 qui revient en IV, 33, 11 ; et surtout la fin du paragraphe avec les allusions à *Matth.* 26, 24 et 10, 15 qui se rencontrent respectivement en II, 20, 5 et IV, 36, 3, ce dernier passage étant strictement parallèle à IV, 28, 1.

Or, la mention du presbytre revient dans ce paragraphe, ce qui prouve qu'elle porte sur le contexte très limité qui l'entoure immédiatement, et non sur l'ensemble de l'argumentation : ceci confirme, pensons-nous, l'interprétation de cette mention telle que nous l'avions proposée dans l'analyse littéraire.

L'aveuglement des Égyptiens (IV, 28, 3).

L'argumentation suivante, consacrée à l'aveuglement des Égyptiens ne présente aucune anomalie de vocabulaire notable. L'argument lui-même peut très bien être repris au « traité du presbytre » : ce serait tout à fait dans la ligne de ce qu'Irénée disait du presbytre au paragraphe précédent. Mais rien ne permet d'affirmer qu'il le suit ici rigoureusement : au contraire, nous relevons ici encore, un indice du caractère irénéen de l'exposé. Irénée y fait en effet allusion à un passage des *Nombres* (14, 30-31) joint à *I Cor.* 14, 20. Or nous trouvons un passage parallèle dans la *Démonstration* avec une allusion aux deux mêmes citations :

> « Et les incrédules, il (les) a fait mourir et disparaître dans le désert, mais ceux qui croyaient en lui étaient devenus enfants pour la malice (*Nombr.* 14, 31 et *I Cor.* 14, 20), il les a introduits dans l'héritage des Pères, et, cet héritage, ce n'est pas Moïse, mais Jésus qui, après en avoir hérité, en fait hériter... » (*Dém.* 46)

Cette allusion au récit des *Nombres* revient en *Dém.* 27 et l'allusion à *I Cor.* 14, 20 en *Dém.* 96, ce qui prouve qu'elles sont familières à Irénée.

Aveuglement de Pharaon (IV, 29, 1-2).

Il nous reste à analyser le dernier morceau de notre échantillon : l'argumentation qui concerne l'aveuglement de Pharaon. Cette analyse sera la plus brève et peut-être aussi la plus significative. Ces deux paragraphes sont en effet un commentaire et une explication de la citation de *II Cor.* 4, 4. Paul y explique que « Dieu a aveuglé l'esprit des incrédules de ce siècle » et Irénée s'appuie sur ce texte pour expliquer l'aveuglement de Pharaon : ce n'est pas Dieu qui en est la cause, mais Pharaon s'est aveuglé lui-même à cause de son manque de foi.

Or, nous l'avons signalé (cf. p. 22, note 1), cette argumentation avait déjà été annoncée à l'avance par Irénée, dès le Livre III, dans un passage très proche de celui-ci : après avoir expliqué la parole de l'Apôtre, Irénée terminait par ces mots :

> « Comment Dieu a-t-il aveuglé l'esprit des incrédules ? *C'est ce que nous montrerons d'après Paul lui-même dans la suite du traité*, pour ne pas trop nous écarter maintenant de notre propos. » (III, 7, 1)

Comme le fait justement remarquer A. Rousseau, *SC* 210, p. 259 (note 1 de la p. 83), c'est précisément en IV, 29, 1 qu'Irénée explique la parole de *I Cor.* 4, 4 en la rapprochant de deux autres paroles de l'apôtre Paul, *Rom.* 1, 28 et *II Thess.* 2, 11 : il explique donc Paul par lui-même, comme il l'avait annoncé en III, 7, 1. Comment concilier une telle cohérence, d'un Livre à l'autre de

l'*Adversus haereses*, si nous admettons qu'en IV, 29, 1-2 Irénée reproduit servilement le traité d'un presbytre ? Ce n'est pas recevable.

CONCLUSION

Au terme de cette analyse, nous pouvons tirer les conclusions suivantes :

1. Irénée affirme explicitement, à plusieurs reprises, qu'il retransmet, à partir de IV, 27, 1, l'enseignement d'un presbytre de l'Église qu'il a entendu lui-même. La première allusion à ce presbytre apparaît en IV, 27, 1 ; la dernière se rencontre en IV, 32, 1, dans une phrase qui semble bien reprendre l'ensemble de l'argumentation : « C'est de cette manière que le presbytre, disciple des apôtres, discourait sur les deux Testaments, montrant qu'ils proviennent d'un seul et même Dieu. » Cette inclusion est claire : pour Irénée, les chapitres 27-32 forment un tout unifié, qui reflète, d'une manière ou d'une autre, l'enseignement du presbytre qu'il a personnellement connu.

2. A l'intérieur de cet ensemble, les chapitres 27, 1-2 et 31 sont, du point de vue littéraire, en continuité l'un avec l'autre. De part et d'autre, la mention du presbytre revient au début et à la fin de l'argumentation (IV, 27, 1, ligne 1 et IV, 27, 2, ligne 111 ; IV, 31, 1, ligne 1 et IV, 32, 1, ligne 2) ; de part et d'autre, cette argumentation est introduite par une tournure de style indirect qui souligne la référence à un enseignement extérieur. De plus, la thématique de ces chapitres est la même ; il y est uniquement question des anciens : le presbytre expliquait qu'on ne pouvait juger avec sévérité les fautes que l'Écriture blâmait à leur propos, notamment les fautes de David et de Salomon, car le Seigneur les avait pardonnées lors de sa descente aux enfers (IV, 27, 1-2). Il ajoutait qu'il ne fallait pas se scandaliser des actes de soi peccamineux que l'Écriture ne réprouvait pas, telle l'union de Lot avec ses filles, parce que ces actes étaient porteurs d'« économies » figurant le Christ et l'Église (IV, 31, 1-3). Présenté sous cette forme abrégée, cet enseignement remonte sûrement au presbytre de l'Église. Mais Irénée retravaille personnellement la tradition à laquelle il se réfère : la facture littéraire et théologique de IV, 27, 1-2, section que nous avons plus particulièrement analysée, est typiquement irénéenne et témoigne de ce remaniement.

3. Les attaches de la section intermédiaire (IV, 27, 3-30, 4) avec le « traité du presbytre » sont plus difficiles à préciser : la mention du presbytre apparaît deux fois encore (IV, 28, 1 et IV, 30, 1), mais il s'agit de brèves incises, qui ne rapportent plus, en termes propres, les paroles mêmes du presbytre : la tournure de style indirect n'apparaît plus. Irénée semble rapporter là des réflexions du presbytre sur la folie de ses adversaires qui tentent d'introduire

un autre Dieu (IV, 28, 1) et qui font eux-mêmes la preuve qu'ils ignorent les « économies » du seul vrai Dieu (IV, 30, 1). Il rapporte peut-être aussi deux arguments que le presbytre développait contre les gnostiques : celui-ci réfutait ceux qui opposaient la sévérité du Dieu de l'ancienne alliance envers ceux qui lui désobéirent jadis à la miséricorde témoignée par le Seigneur à ceux qui l'ont reçu lors de sa venue (IV, 28, 1) ; il expliquait pourquoi Israël avait acquis les objets précieux des Égyptiens lors de la sortie d'Égypte (IV, 30, 1). Il n'est pas exclu que cette réfutation ait fait partie du traité du presbytre, mais ici encore, Irénée la présente de façon très personnelle.

Il est encore plus difficile de situer les autres spécimens d'exégèse par rapport au « traité » du presbytre. La facture irénéenne de certains passages est tellement évidente, et dans la forme littéraire et dans l'argument traité, qu'on ne peut mettre en doute qu'ils remontent à Irénée : c'est le cas pour IV, 28, 2 et, en grande partie, pour IV, 28, 1. C'est aussi le cas, nous semble-t-il, pour IV, 29, 1-2, qui traite de l'aveuglement de Pharaon : Irénée avait annoncé avec tant de précision, dès le Livre III, qu'il développerait cette preuve, qu'on peut difficilement l'attribuer au presbytre. C'est probablement aussi le cas pour IV, 27, 3-4 et IV, 28, 3, dont l'argumentation se retrouve à d'autres endroits de l'*Adversus haereses* et de la *Démonstration*, mais il est plus difficile de trancher. De toute façon, il est certain qu'Irénée présente cette argumentation de façon personnelle : rien ne trahit un emprunt direct et servile à une source préexistante. Ce qui rattache ces passages à la section du presbytre, c'est surtout leur tonalité anti-marcionite et l'esprit de leur exégèse : Irénée s'appuie sur la règle de vérité pour prouver l'unité des deux alliances. Ainsi donc, dans cette section du presbytre, Irénée use avec une étonnante liberté de la tradition à laquelle il se réfère.

ANNEXE IV

Le « traité sur la liberté »

(IV, 37-39)

Une dernière section du Livre IV est encore discutée : les chapitres 37 à 39. Les questions qui se posent à leur sujet touchent tout d'abord l'unité de la théologie d'Irénée : ces chapitres contiendraient une théologie de la croissance de l'homme qui contredirait les passages de l'*Adversus haereses* où Irénée parle de la récapitulation. De soi, cette difficulté n'entre pas dans notre sujet : elle déborde largement la simple étude de l'unité du Livre IV. Mais elle fut liée à une autre série de questions, littéraires celles-ci, qui concernent le problème des sources utilisées par Irénée : pour rédiger ces chapitres, celui-ci se serait servi d'un traité préexistant qu'il reproduirait à peu près textuellement, ce qui expliquerait la contradiction théologique sous-jacente. Cette question trouve naturellement sa place en annexe d'une étude qui tente de prouver l'unité organique du Livre IV, et, pour en saisir l'acuité, il est nécessaire d'en percevoir aussi la portée proprement théologique.

Nous donnerons donc d'abord un aperçu de l'état de la recherche en abordant successivement le point de vue théologique et le point de vue littéraire ; nous apprécierons ensuite les résultats de ces études en montrant la fragilité des preuves avancées ; nous reprendrons enfin le dossier sur des bases nouvelles pour conclure qu'ici encore, Irénée a fait siennnes les traditions dont il s'est inspiré et qu'il reformule en une synthèse personnelle et unifiée.

1. — ÉTAT DE LA RECHERCHE

La difficulté théologique.

1. Le débat s'est ouvert à propos de la signification de l'expression « image et ressemblance de Dieu ». Déjà L. Duncker, *Des heiligen Irenäus Christologie im Zusammenhange mit dessen theologischen und anthropologischen Grundlehren*, 1843, p. 99-104, avait signalé

l'imprécision d'Irénée à ce sujet : tantôt il semble sous-entendre que l'homme tel qu'il fut créé à l'origine ne possédait que l'« image » de Dieu inscrite dans sa chair et devait atteindre la « ressemblance » divine, c'est-à-dire la communion avec l'Esprit, au cours de son développement (V, 6, 1) ; tantôt au contraire, il affirme que l'homme possédait dès le début l'image et la ressemblance de Dieu (III, 18, 1 ; III, 22, 1 ; V, 2, 1). Il ne s'agit pas là, pense Duncker, d'une opposition radicale, mais « d'une faiblesse d'expression qui se résout par une prise en considération de la cohérence interne de l'enseignement » : l'homme fut créé selon l'image de Dieu, c'est-à-dire selon le Logos ; il doit recevoir la ressemblance, c'est-à-dire la participation à l'Esprit, en fonction de sa conduite éthique ; mais puisqu'il a reçu dès l'origine « le fondement naturel » de cette « plénitude éthique », il est légitime d'affirmer qu'il fut créé selon l'image et la ressemblance de Dieu. Cette « cohérence interne » de la pensée d'Irénée n'est mise en doute ni par F. Böhringer, *Die Kirche Christi*, 1842, p. 229-232 et 234, ni par J. A. Dorner, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, 1845, p. 484-486, ni par H. Ziegler, *Irenäus, der Bischof von Lyon*, 1871, p. 203-213 et 223-225. Certes, ce dernier corrige sur plus d'un point la démonstration de Duncker en insistant sur la doctrine de la récapitulation (III, 18, 1), qui accomplit tout à la fois un « retour » à la situation originelle de l'homme et un « progrès » dans l'humanité (*op. cit.*, p. 252), mais ces mises au point ne touchent pas le présupposé de base, concernant l'unité de la pensée.

2. Celle-ci devait être battue en brèche pour la première fois par les recherches de H. H. Wendt, *Die christliche Lehre von der menschlichen Vollkommenheit*, 1882, p. 21-26. Ce dernier décèle une scission radicale au cœur de la théologie d'Irénée : il relève deux lignes de pensée différentes sur la situation originelle de l'humanité. Selon une première ligne, l'homme est créé par Dieu à l'état d'enfance et doit progresser peu à peu vers la perfection (IV, 38, 1-4) par l'union de l'Esprit avec l'âme (V, 6, 1 ; V, 9, 1-3) ; dans ce progrès, la faute joue un rôle positif : elle est une occasion d'enrichissement pour l'homme qui, par la lutte et l'obéissance, accède peu à peu à l'immortalité (IV, 37, 1-5 ; IV, 39, 1-4). Mais, selon une autre ligne de pensée, l'homme possédait déjà, au moment de sa création, « une perfection réalisée » qu'il a perdue par sa faute et que le Christ restaure par sa récapitulation (III, 18, 1...). En d'autres termes, la théologie de la croissance de l'homme s'oppose, chez Irénée, à la théologie de la récapitulation dans le Christ.

3. L'origine de cette contradiction fondamentale était bientôt dégagée par les recherches de J. Werner, *Der Paulinismus des Irenäus* (*TU* 6, 2), 1889, p. 93, 113, 123-155. Il rattache les deux lignes de pensée décelées par Wendt, à deux courants contradictoires, véhiculés par la tradition antérieure à Irénée et qui sont, chez lui, inextricablement mêlés l'un à l'autre : le courant « rationaliste moral », issu des apologètes, surtout perceptible en IV, 37-39, et le courant « mystique réaliste », typiquement paulinien, surtout présent au Livre III. Chez Irénée, l'influence de l'Apôtre se subordonne à celle des apologètes. D'où une déformation radicale de la

conception paulinienne de la faute, qui, au lieu d'impliquer une responsabilité personnelle du pécheur devant Dieu, n'est plus qu'« une faiblesse générale de l'humanité ». Cette conception de la faute entraîne par contrecoup une déformation tout aussi radicale de la conception paulinienne de la rédemption par le Christ.

4. La synthèse des recherches de Duncker et de Werner allait être opérée par A. von Harnack, *Dogmengeschichte*, *Grundriss der theologischen Wissenschaften*, 1893², repris dans *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, 1909⁴ p. 588-595. Il fait dériver le courant rationaliste moral, dégagé par Werner, de l'œuvre de Tatien et de Théophile d'Antioche. Irénée ne développe cette ligne de pensée, de façon systématique, qu'à un seul endroit de l'*Adversus haereses* qui se trouve ainsi isolé : en IV, 38, 1-4. Dans ce contexte, l'image et la ressemblance de Dieu désignent la destination que l'homme doit atteindre au terme de son développement par l'obéissance à Dieu. La faute a privé l'homme de la communion divine à laquelle il était destiné, mais elle a servi le plan de Dieu, parce qu'elle a suscité en l'homme sauvé par Dieu la reconnaissance envers Dieu. Le second courant, mystique, développé selon le schème paulinien Adam-Christ, est surtout présenté au Livre III (6, 1 ; 16, 3 ; 16, 6 ; 18, 1-7 ; 19 ; 21-23). Selon cette optique, l'homme possédait « l'image et la ressemblance de Dieu » à l'origine de son histoire (III, 18, 1 ; V, 2, 1) ; il les a perdues par le péché et les a retrouvées par la récapitulation du Christ. Telles sont les grandes lignes de l'interprétation protestante d'Irénée, telles qu'elles se dessinent à la fin du 19ᵉ siècle.

5. La réaction catholique ne se fait pas attendre : elle s'exprime au mieux dans les études de E. Klebba, *Die Anthropologie des heiliges Irenäus*, 1894, p. 26-40, et de F. Stoll, « Die Lehre des heiliges Irenäus von der Erlösung und Heiligung » dans *Der Katolick*, 3/31 (1905), p. 46-71 ; 87-109 ; 181-201 ; 264-289 ; 349-353. Klebba refuse la contradiction décelée par l'école protestante entre deux lignes de pensée chez Irénée. Elle procède, selon lui, d'une fausse interprétation de IV, 38 : Irénée n'y parle pas d'Adam tel qu'il fut créé par Dieu ; il ne sous-entend donc pas que celui-ci devait grandir vers une perfection qu'il ne possédait pas au point de départ, comme le pense Harnack ; il envisage plutôt « la situation actuelle de l'homme soumis à l'erreur et au péché » (*op. cit.*, p. 38). Ce chapitre ne s'oppose donc pas à ceux des Livres III et V où Irénée affirme qu'Adam avait reçu « l'image et la ressemblance de Dieu », qu'il a perdues par sa faute (III, 18, 1 ; V, 2, 1) et retrouvées grâce au Christ. Cette perfection réelle ne l'empêchait d'ailleurs pas d'être soumis à une croissance ultérieure en tant que créature. Stoll adopte ces conclusions : la perfection dont parle Irénée en IV, 38 désigne la pleine perfection qu'il a décrite en IV, 37, c'est-à-dire « la vision de Dieu » promise à tout homme et non pas la perfection initiale d'Adam possédée dans l'Esprit. Adam devait développer cette dernière par un choix libre, ce qui présuppose la possibilité de la faute, mais Dieu ne voulait pas celle-ci pour autant (III, 20, 1 ; III, 23, 1 ; IV, 37, 7 ; V, 27, 2). La faute est donc bien le fruit de la liberté de l'homme et engage sa responsabilité,

mais Dieu, dans sa sagesse, l'a fait servir au bien de sa créature (*op. cit.*, p. 54-55).

6. Cette réaction catholique a-t-elle influencé l'école protestante ? Toujours est-il que W. Bousset, *Kyrios Christos*, 1926[3], p. 354-355, rompant avec la ligne d'interprétation protestante traditionnelle, défend, lui aussi, l'unité de pensée d'Irénée. Il rejette « l'opposition qu'on a voulu voir entre les deux lignes de pensée : l'évolution et la rédemption par la récapitulation. Elles sont certes en tension, mais demeurent une unité ». Et Bousset affirme : « Irénée a déjà mis en place ce système compliqué de la nature et de la grâce, cette réciprocité d'évolution et de surnaturel qui devait régner si longtemps dans l'histoire de l'Église... Dans le concept de ἀνακεφαλαίωσις, tout cela est contenu en même temps. Jusqu'à un certain point, ce concept comprend à la fois celui de développement, et celui de récapitulation de la *longa expositio* et des diverses *dispositiones Dei*. Mais le développement en question ne suit pas une ligne précise : il est tel que le début revient à la fin, en sorte que le point terminal se trouve à un degré supérieur par rapport au point de départ. On ne peut séparer les deux lignes de pensée chez Irénée : c'est précisément leur inclusion mutuelle et leur harmonie qui forment leur caractéristique. » (*op. cit.*, p. 355) Voilà clairement exprimée l'interprétation de ceux qui tiennent l'unité de pensée d'Irénée, qu'ils soient catholiques ou protestants. Même appréciation chez G. Wingren, *Människan och Inkarnationen enligt Irenaeus*, 1947, traduit en anglais sous le titre : *Man and the Incarnation*, 1959, p. XIV-XXII ; 27-29 ; 51-54 ; 56. S'efforçant de dégager la personnalité d'Irénée, il affirme : « Son singulier mérite consiste en ce qu'il a coordonné la pensée de ses prédécesseurs, et sa force en tant que théologien systématique réside exclusivement dans le fait que tout ce qui appartient à la période primitive — les Écritures, l'Ancien et le Nouveau Testament, les différentes parties du Nouveau Testament à leur tour, et finalement les diverses autorités de la primitive Église —, tout cela est ramassé et fondu en un tout harmonieux. En ce travail d'unification des concepts théologiques, Irénée n'a pas d'égal » (*op. cit.*, p. XVI). Pensée harmonieuse, et cependant un autre problème allait relancer le débat, un problème qui, paradoxalement, allait prendre une grande place sous l'influence de Bousset lui-même et qui concerne les sources utilisées par Irénée.

La difficulté littéraire.

1. Au moment où nous la saisissons, cette question a déjà vécu une longue préhistoire : déjà en 1840, J. A. Moehler, *Patrologie oder christliche Literärgeschichte*, I, 1840, p. 286, et après lui J. C. Th. von Otto *Theophili episcopi Antiocheni ad Autolycum libri tres*, 1861, p. 357, signalaient qu'Irénée avait utilisé, dans l'*Adversus haereses*, plusieurs passages de l'*Ad Autolycum* de Théophile d'Antioche (cf. *Ad Aut.* II, 25 et 26 en *Adv. Haer.* III, 23, 6 et IV, 38). Quelque vingt années plus tard, A. von Harnack, *Die Ueberlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts*

in der alten Kirche und im Mittelalter (*TU* 1, 1-2), 1882, p. 292, constatait que ces chapitres 25 et 26 du Livre II de l'*Ad Autolycum* qui auraient inspiré Irénée en III, 23, 6 et IV, 38 étaient précisément les deux seuls chapitres où Théophile d'Antioche combattait les hérétiques. Il émettait alors l'hypothèse suivante : ce n'est pas l'*Ad Autolycum* qu'Irénée a utilisé, mais l'*Adversus Marcionem* de Théophile, ouvrage aujourd'hui perdu (*op. cit.*, p. 294).

2. Les choses en étaient là lorsque W. Bousset, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom*, 1915, p. 277-278, dans son analyse du Livre IV de l'*Adversus haereses*, fait remarquer la coupure abrupte qui apparaît après le chapitre 36. L'enseignement des paraboles s'interrompt en effet alors au profit d'un « Excursus » sur la liberté de l'homme, et il réapparaît seulement au chapitre 40. Les chapitres 37-39 constituent donc un corps étranger qu'Irénée puise dans une source que Bousset appelle le « traité sur la liberté ». Il ne précise pas l'origine de ce traité et ne dit rien de la position antérieure de Harnack sur ce sujet.

3. Mais, quinze années plus tard, F. Loofs, *Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem* (*TU* 46, 2), 1930, p. 24-27, 34, 36, 38 et 43, pense pouvoir confirmer et prolonger les recherches de Bousset et de Harnack. Il est d'accord avec Bousset pour réunir les chapitres 37 à 39 en un « tout ». Mais il pense avec Harnack qu'Irénée s'est servi à cet endroit de l'*Adversus Marcionem* de Théophile d'Antioche, qu'il appelle la source IQT. On rencontre en effet dans ces chapitres des expressions semblables à celle que l'on trouve dans d'autres endroits de l'*Adversus haereses*, notamment en IV, 20, 1-4, qui sont sous l'influence de la même source (cf. Annexe II, p. 316). C'est surtout vrai pour IV, 38, 1 (lignes 3-17), IV, 38, 2 (lignes 45-53), IV, 38, 3, IV, 39, 2 (lignes 46-58) et, de façon générale, pour la section allant de IV, 38, 3 à IV, 39, 4. Ces passages font en effet allusion, soit à la « Triade » Père-Fils-Esprit, soit aux « Mains de Dieu », soit à la « lumière » du Père, tous thèmes caractéristiques de la source IQT. De plus, ces passages font état d'une théologie proche de celle que l'on trouve dans l'œuvre de Théophile : seul l'« Inengendré » n'a besoin de rien (*Ad Aut.* II, 10. Cf. *Adv. haer.* IV, 38, 1) ; il n'est pas jaloux (*Ad Aut.* II, 25. Cf. *Adv. haer.* IV, 38, 1.3.4) ; il crée l'homme « à son image et à sa ressemblance », qualité unique qui ne peut être perdue et qui est aussi la destination de l'homme (*Ad Aut.* II, 18.24.27. Cf. *Adv. haer.* IV, 38, 3) ; l'homme est « libre et autonome » (*Ad Aut.* II, 27. Cf. *Adv. haer.* IV, 37, 4 ; IV, 38, 4) ; il n'est ni mortel ni immortel, mais « capable des deux » (*Ad Aut.* II, 24.27. Cf. *Adv. haer.* IV, 37, 3.4). Les premiers parents étaient des « enfants » (*Ad Aut.* II, 25. Cf. *Adv. haer.* IV, 38, 1.3) ; l'homme doit se développer et atteindre la perfection sous l'éducation de Dieu (*Ad Aut.* I, 3 ; II, 24. Cf. *Adv. haer.* IV, 37, 7 ; IV, 38, 3-4) ; celle-ci commence dès le paradis (*Ad Aut.* II, 24-25). Cf. *Adv. haer.* IV, 37, 7 ; IV, 39, 1) ; après la faute, l'expulsion du paradis et la mort ont une signification pédagogique (*Ad Aut.* II, 25.26. Cf. *Adv. haer.* IV, 39, 1 ; III, 25, 6) ; l'homme est destiné à voir Dieu dans l'éternité et cette vue sera source d'incorruptibilité (*Ad Aut.* I, 7 ; II, 24.27. Cf. *Adv. haer.* IV,

38, 1.3 ; IV, 39, 1.2). Telles sont les principales attaches littéraires des chapitres 37-39 du Livre IV avec l'œuvre de Théophile d'Antioche. Mais ils ne sont pas les seuls à être sous son influence : on rencontre en effet des attaches similaires en III, 18, 7, en III, 19, 3, en III, 20, 1-3 et en III, 24, 2, qui sont donc eux aussi inspirés par la source IQT.

4. La théorie de Loofs sera sérieusement critiquée par F. R. M. Hitchcock, « Loofs' theory of Theophilus von Antioch as a source of Irenaeus », dans *JTS* 38 (1937), p. 254-266. Il relève notamment les autres passages de l'*Adversus haereses* qui font état de la même théologie de la croissance et qui ne sont pas comptés par Loofs dans la zone d'influence de la source IQT, notamment II, 2, 4 ; IV, 9, 2 ; IV, 11, 2. D'autres critiques se joindront à lui et la théorie de Loofs sera bientôt rejetée.

5. Mais récemment, M. Widmannn, « Irenäus und seine theologischen Väter », dans *ZTK* 54 (1957), p. 163-165 et 168-173, est revenu sur la question littéraire en adoptant une autre méthode de recherche : l'analyse sémantique du terme « économie », joint à celui de « récapitulation ». Dans les passages sûrement irénéens des Livres I et II, le terme οἰκονομία-*dispositio* désigne tout à la fois l'universelle « économie » du salut et, dans son emploi pluriel, les « économies » particulières que forment les différentes étapes de cette histoire. Le sens universel qui s'exprime au mieux dans l'expression *universa dispositio* (III, 16, 6 ; III, 24, 1 ; IV, 1, 1; V, 2, 2) n'existe pas avant Irénée et lui est donc personnel. Or, dans les chapitres 37-39 du Livre IV, qui sont les seuls à développer systématiquement une théologie de la croissance de l'homme, la notion d'« économie » ne joue aucun rôle : elle intervient seulement une fois, en IV, 37, 7, dans le sens des « économies » particulières du salut, et jamais, chez Irénée, elle ne désigne la pédagogie du salut comme chez Clément d'Alexandrie (*Strom.* VII, 12, 72, 6). Et Widmann conclut : dans ces chapitres, Irénée « a emprunté le travail d'un écrivain antérieur, travail qui était tout entier imprégné de l'idée de pédagogie » (*op. cit.*, p. 164), et il nous le livre « de façon relativement inchangée ». Cette influence se fait aussi sentir en III, 18-23 où Irénée développe aussi une théologie de la croissance qui n'est pas mise en relation avec la notion d'« économie ». Ainsi, selon Widmann, Irénée a universalisé les concepts d'« économie » et de « récapitulation », qui lui venaient de la tradition, et en cela il est original, comme l'a bien vu Wingren. Mais il n'a pas repensé la théologie de la croissance et de la récapitulation à partir de ces concepts nouveaux : ainsi, les chapitres 37 à 39 du Livre IV ne peuvent s'expliquer à partir de cette préoccupation fondamentale ; ils s'éclairent uniquement si on « les isole et les interprète à partir de leur sphère de pensée originelle et autonome » : ils proviennent d'un bien emprunté, comme l'a justement remarqué Loofs.

6. Enfin, A. Benoît, *Saint Irénée*, 1960, p. 191 et 219-233, synthétise et complète toutes les recherches antérieures. Il relève lui aussi « la difficulté théologique » tout comme Wendt, Werner et Harnack : l'idée d'« évolution », qui se rencontre surtout en IV,

37-39, jure avec l'idée proprement irénéenne de la « récapitulation », et cela pour trois raisons : tout d'abord, elle ne laisse que fort peu de place à la notion de péché, celui-ci ne modifiant pas le plan de croissance initial et ne faisant que retarder sa réalisation ; ensuite, « elle déborde le cadre de la récapitulation où l'obéissance du Christ corrige et efface la désobéissance d'Adam, c'est-à-dire apporte le pardon des péchés » ; enfin, elle déborde encore ce cadre « par le fait que le point d'arrivée y est différent du point de départ, tandis que, dans la doctrine de la récapitulation, l'œuvre du Christ consiste à remettre l'homme dans sa situation originelle, à ramener l'humanié à son point de départ » (*op. cit.*, p. 230.) A cette première difficulté se joint la difficulté d'ordre littéraire, « plus contraignante et plus décisive » : Bousset a justement fait remarquer la coupure que l'on observe après le chapitre 36, et Widmann a raison de souligner l'absence du mot « économie » dans les chapitres 37 à 39. L'absence relative du mot « récapitulation » est tout aussi significative ; il n'est utilisé qu'une seule fois, en IV, 38, 1. « On a donc affaire », conclut Benoît, « à une source assez nettement caractérisée et qui n'utilise que très peu les concepts irénéens habituels » ; « l'idée de développement n'est pas une idée personnelle d'Irénée et elle ne joue pas un rôle important dans sa propre théologie : il y a là un thème qui remonte à ses sources et qu'il a utilisé de manière assez superficielle ». Dans ce sens, les rares passages où l'on rencontre ce thème en dehors des chapitres 37 à 39 du Livre IV sont seulement « un écho affaibli de ses sources ».

7. Tel est le dernier état de la question. Certes, la position de Benoît fut critiquée dans le compte rendu de H.-I. Marrou, dans *REA* 65 (1963), p. 452-456, et par A. Rousseau, *SC* 152, 1969, p. 189-190, qui revient à la position de Wingren ; certes P. Évieux, « La théologie de l'accoutumance chez Irénée », dans *RSR* 55 (1967), p. 5-54, a montré la cohérence des passages où Irénée fait appel à la notion d'accoutumance, mais, jusqu'à présent, l'ensemble de la question n'a pas encore été repris pour lui-même.

2. — APPRÉCIATION DES RECHERCHES ANTÉRIEURES

1. Avant de reprendre le dossier, il est important d'apprécier les principaux arguments avancés pour prouver le manque d'unité de la théologie d'Irénée et le caractère « emprunté » des chapitres 37 à 39 du Livre IV. Et tout d'abord, une contradiction se fait jour chez les auteurs qui ont étudié ces questions simultanément du point de vue théologique et littéraire. C'est le cas de Harnack, Bousset et Benoît.

Lorsque Harnack aborde la question du point de vue théologique, il oppose la théologie paulinienne de la récapitulation, présentée notamment en III, 21-23, à la théologie de la croissance développée systématiquement, sous l'influence de Théophile d'Antioche, en IV, 38. Par ailleurs, lorsqu'il analyse ces mêmes chapitres du point

de vue littéraire, il décèle une commune parenté avec l'œuvre de Théophile d'Antioche, aussi bien en III, 23 qu'en IV, 38. Cette difficulté se révélera plus sérieuse encore après les études de Loofs et Widmann, puisqu'ils étendent l'influence de Théophile, ou d'une autre source commune, aux chapitres 18-23 du Livre III. Ainsi donc, la théologie de la récapitulation du Livre III n'est pas opposée à celle de la croissance du Livre IV, au point qu'elles ne puissent être toutes deux marquées par une même influence extérieure.

En sens inverse, Bousset défend l'unité théologique de l'œuvre d'Irénée, où les concepts de récapitulation et de croissance sont mutuellement et harmonieusement unifiés l'un à l'autre, mais, au niveau littéraire, il reconnaît en IV, 37-39, où est plus particulièrement développée la théologie de la croissance, un emprunt à une source étrangère. Il faut donc reconnaître, sous peine d'admettre une nouvelle contradiction, que cet emprunt n'est pas caractérisé et extérieur à la théologie d'Irénée au point de mettre en cause son unité et sa cohérence.

Tout cela invite à nuancer fortement les conclusions de Benoît. Il est le seul auteur à tenter la synthèse entre la difficulté théologique et la difficulté littéraire. Ces deux difficultés, dit-il, se « joignent » l'une à l'autre et contraignent d'isoler les chapitres 37-39 du Livre IV : leur théologie de la croissance contredit la théologie typiquement irénéenne du Livre III ; de plus, après les recherches de Bousset et de Widmann, ils se révèlent empruntés à un traité bien caractérisé et font figure de « corps étranger » dans le Livre IV. Mais Benoît ne signale pas assez que Widmann perçoit cette même influence précisément dans les chapitres du Livre III sur la récapitulation qui semblent théologiquement opposés à ceux du Livre IV sur la croissance ; dès lors, loin de se renforcer l'une l'autre, les difficultés d'ordre théologique et littéraire se réduisent plutôt mutuellement. Ainsi, les oppositions dans l'œuvre d'Irénée ne sont pas si tranchées que ne le laisseraient supposer les recherches antérieures.

2. Que penser maintenant de la difficulté d'ordre proprement littéraire, qui, de l'avis de Benoît, est « plus contraignante et plus décisive » ? A ce sujet, deux positions se dégagent. La première est celle de Harnack, reprise et complétée par Loofs. Ce dernier tient que les chapitres 37-39 du Livre IV ont été *influencés* par l'œuvre de Théophile d'Antioche *au même titre* que bien d'autres passages des Livres III et IV. Loofs ne parle donc pas d'un « emprunt » pur et simple, mais d'une « influence », qui ne se limite d'ailleurs pas à ces seuls chapitres, puisqu'on la retrouve ailleurs.

L'autre position, beaucoup plus radicale, est tenue par Bousset, Widmann et Benoît : selon eux, les chapitres 37-39 du Livre IV ont été écrits à partir d'un traité préexistant dont ils ne précisent pas l'origine, traité qu'Irénée aurait introduit pratiquement tel quel, de façon abrupte, à cet endroit de son œuvre. Deux arguments sont allégués à l'appui de cette thèse : la coupure abrupte qui apparaît après le chapitre 36 et l'absence, à deux exceptions près, des mots « économie » et « récapitulation » dans les chapitres 37-39. Que penser de ces deux arguments ?

Loin d'admettre la coupure incriminée, nous avons prouvé, dans le corps de notre ouvrage, que les chapitres 37-39 étaient harmonieusement reliés au chapitre 36, d'une part, et aux chapitres 40 et 41, d'autre part, et cela tant au niveau de l'argumentation théologique qu'à celui des procédés littéraires. Il suffira de relire les pages que nous avons consacrées à ce sujet pour s'en convaincre (cf. *supra*, p. 238-239 et les nombreuses notes de la Troisième Partie relatives à la question). Ce premier argument est donc loin d'être contraignant. Et que dire du second ? Il est fondé sur une simple *absence* : on ne rencontre pas les termes « récapitulation » et « économie » dans les chapitres 37-39 du Livre IV, donc ces chapitres ne sont pas irénéens. Mais quelle est la force de cet argument du silence ? La méthode d'analyse statistique est, de soi, trop courte pour livrer des conclusions fermes, surtout lorsque cette méthode est appliquée à un ou deux termes isolés du champ sémantique structurel où ils sont insérés. Que déduire alors de la simple absence de ces deux vocables, et d'une absence qui n'est d'ailleurs pas absolue, puisqu'ils se rencontrent au moins une fois l'un et l'autre ? On pourrait tout aussi bien tirer la conclusion contraire par le raisonnement suivant : On ne rencontre, dans tout le Livre IV, que deux occurrences pertinentes du terme *recapitulo* (38, 1 ; 40, 3) et une seule occurrence pertinente du terme *recapitulatio* (20, 8) : dès lors, la présence d'un de ces termes en IV, 38, 1 n'est-elle pas significative du caractère irénéen de ce passage ? L'hypothèse d'un emprunt repose donc sur des conclusions trop hâtives et il est nécessaire de reprendre l'analyse à partir d'une autre méthode qui se fonde, non pas sur l'absence de deux termes, mais sur les expressions littéraires réellement utilisées par Irénée dans ces chapitres : les retrouve-t-on dans d'autres passages de l'*Adversus haereses* ou sont-elles caractéristiques de ces chapitres ? Seule cette méthode positive permettra de tirer des conclusions certaines. Nous allons esquisser rapidement les grandes lignes de cette recherche.

3. — REPRISE DE LA QUESTION

Nous voudrions reprendre la question dans son ensemble, tant du point de vue théologique que du point de vue littéraire. Nous étudierons successivement les chapitres 37 et 38, avec les passages qui leur sont parallèles, en prenant les études plus récentes de Widmann et de Benoît comme contrepoint de notre analyse : nous situerons ainsi la théologie de la croissance par rapport à celle de la faute, de la récapitulation et de l'« économie » divine et montrerons l'importance qu'elle revêt aux yeux d'Irénée.

1. — Le chapitre 37 : la maturation de la liberté.

Liberté et péché.

La première partie du chapitre 37 est une réfutation de la doctrine valentinienne des deux classes d'hommes, les uns mauvais par

nature, les autres bons par nature (37, 1-6a. Cf. 37, 2). Dans ce contexte, il n'est pas question du premier homme comme tel, mais de l'homme en général ou, si l'on préfère, des hommes tels qu'ils existent maintenant. Irénée affirme une chose : ils sont libres, tous ont reçu le bien, tous sont capables de le faire ou de le rejeter librement. L'humanité n'est donc pas divisée en deux classes, comme l'affirment les Valentiniens.

Mais, dans la deuxième partie du chapitre, les perspectives changent (37, 6b-7). Irénée aborde une objection : « Dieu n'aurait pas dû faire les anges tels qu'ils pussent désobéir, ni les hommes tels qu'ils devinssent aussitôt ingrats envers lui par là même qu'ils seraient doués de raison... » (37, 6, lignes 114-116). Cette objection prend appui sur le rapport de la liberté avec la chute des origines, puisque l'ingratitude des hommes est jointe à la désobéissance des anges et est située « aussitôt » après la création. Que répond Irénée ? Il prouve d'abord le nécessaire exercice de la liberté, puis il situe le péché par rapport à elle.

Il était nécessaire que l'homme fût libre, même s'il devait trouver dans cette liberté l'occasion de sa chute. Pourquoi ? Parce que nous n'aurions pu ni « percevoir le bien par notre intelligence » ni « jouir » de lui, si nous ne l'avions acquis librement et au prix d'un effort. En effet, pour jouir vraiment du bien, il nous faut l'acquérir par « mouvement », « souci », « application », « libre choix » ; il nous faut « l'exercer », y « persévérer », conquérir la couronne de l'incorruptibilité par la lutte, car, « plus elle résultera pour nous de la lutte, plus elle aura de prix, et plus elle aura de prix, plus nous l'aimerons éternellement ». L'exercice de la liberté est donc nécessaire pour que nous puissions saisir le bien, et cet exercice implique une croissance, comme Irénée l'exprime clairement quelques lignes plus loin : « Ainsi Dieu a-t-il fixé toutes choses à l'avance en vue de l'achèvement de l'homme,... afin qu'un jour l'homme en vienne à être assez parfaitement mûr pour voir et saisir Dieu. »

Or, à l'intérieur même de cette perspective de maturation et de croissance, Irénée situe nettement l'« ingratitude » de l'homme, la chute des origines : elle fut « permise » par Dieu en vue de l'achèvement final de l'homme :

> « C'est donc pour nous que Dieu a permis tout cela, afin que, instruits de toutes manières, nous soyons dorénavant scrupuleusement fidèles en toutes choses et demeurions dans son amour (cf. *Jn* 15, 9-10), ayant appris à aimer Dieu en hommes doués de raison : car Dieu a usé de longanimité en présence de l'apostasie de l'homme, et l'homme, de son côté, a été instruit par celle-ci, selon la parole du prophète : ' Ton apostasie t'instruira ' (*Jér.* 2, 19). » (IV, 37, 7)

Ainsi, loin de « ne laisser que fort peu de place à la notion de péché », dans ce passage où il traite de l'exercice de la liberté, Irénée souligne que ce péché est une « apostasie » à l'égard de Dieu ; il choisit le mot le plus fort parmi ceux qu'il utilise généralement pour nommer la faute : l'apostasie désigne à la fois la révolte de Satan et des anges rebelles (I, 10, 3 ; I, 27, 4 ; III, 23, 3.8 ; V, 21, 3 ; V, 26,

2), celle de l'Antéchrist qui, à la fin des temps, récapitulera en lui toute apostasie (V, 25, 1 ; V, 28, 2 ; V, 29, 2 ; V, 30, 1), et aussi, entre le début et la fin, la faute de l'homme (I, 10, 3 ; III, 20, 1 ; IV, 37, 7), c'est-à-dire la « transgression » et la « désobéissance » d'Adam (III, 20, 1-2 ; III, 21, 10 ; III, 23, 1.3.5) qui a pesé sur toute sa race et l'a entraînée dans la mort (III, 8, 2 ; V, 1, 1). C'est à celui qui est pour ainsi dire la personnification de l'apostasie que le Christ nous a rachetés (II, 20, 3 ; III, 5, 3 ; V, 1, 1 ; V, 2, 1 ; V, 21, 3), mais ceux qui persévèrent en cette apostasie, tels les gnostiques impénitents, iront au feu éternel préparé pour Satan et ses anges (III, 23, 3 ; IV, 41, 1-2 ; V, 26, 2 ; V, 27, 2 ; V, 28, 4). Il s'agit donc d'une réalité bien plus profonde qu'une simple « faiblesse générale de l'humanité », une réalité qui est ici mise en relation avec le « royaume de la terre », lui-même comparé à la cécité, à la maladie, aux ténèbres et à la mort, une réalité qui est synonyme d'« ingratitude » et inclut donc une responsabilité personnelle. Cette apostasie a été « permise » pour que l'homme, à travers elle et toutes les conséquences qui en découlent, soit « instruit de toutes manières » et apprenne à demeurer « scrupuleusement fidèle en toutes choses ». La faute est donc incluse à l'intérieur même du processus de croissance de l'homme : elle doit devenir l'occasion de son progrès, pourvu qu'il se repente et revienne à Dieu, mais peut aussi devenir cause de sa condamnation éternelle, s'il persévère en elle. La croissance de la créature n'élimine donc pas sa responsabilité personnelle : elle la présuppose bien plutôt comme sa condition nécessaire et indispensable.

Croissance et récapitulation.

Or, une perspective tout à fait identique se retrouve en III, 20, 1-2. Irénée y explique longuement que « Dieu a usé de longanimité devant l'apostasie de l'homme, parce qu'il voyait d'avance la victoire qu'il lui donnerait un jour par l'entremise du Verbe ». Cette « apostasie » est caractérisée comme une « ingratitude », issue elle-même de l'« orgueil » de l'homme, celui-ci ayant prétendu faire de l'incorruptibilité dont il avait été gratifié par Dieu à l'origine sa « propriété naturelle ». Cet orgueil, en rendant l'homme ingrat et transgresseur, l'a précipité dans la mort. Et Dieu « a permis que l'homme... connaisse la mort, afin que, accédant ensuite à la résurrection d'entre les morts et sachant par expérience de quel mal il serait délivré, il rende éternellement grâces au Seigneur... », incapable qu'il serait désormais d'oublier jamais que l'incorruptibilité ne lui appartient pas en propre, mais est un pur don de Dieu.

Irénée distingue donc très bien ici l'incorruptibilité donnée à l'origine et perdue par la désobéissance et, d'autre part, celle qui est rendue à la fin, au moment où l'homme, devenu soumis à Dieu grâce à l'expérience de la mort, pourra la recevoir à nouveau sans plus se saisir d'elle comme si elle était naturellement sienne. Et c'est précisément entre le début et la fin que se situe l'œuvre de rédemption opérée par le Christ qui, en détruisant le péché et la mort, rend l'homme capable de « progresser » vers Dieu :

> « C'est pourquoi Paul dit : ' Dieu a enfermé toutes choses dans la désobéissance pour faire à tous miséricorde ' (*Rom.* 11, 32). Ce n'est pas des ' Éons ' pneumatiques qu'il parle, mais de l'homme, qui, après avoir désobéi à Dieu et avoir été rejeté de l'immortalité, a ensuite obtenu miséricorde par l'entremise du Fils de Dieu, en recevant la filiation adoptive qui vient par lui (cf. *Gal.* 4, 4-5). Car cet homme-là, gardant sans enflure ni jactance une pensée vraie sur les créatures et sur le Créateur... et demeurant dans son amour (cf. *Jn* 15, 9-10), dans la soumission et dans l'action de grâces, recevra de lui une gloire plus grande, *progressant* jusqu'à devenir semblable à Celui qui est mort pour lui. Celui-ci en effet s'est fait à la ressemblance de la chair du péché pour condamner le péché et, ainsi condamné, l'expulser de la chair (cf. *Rom.* 8, 3), et pour appeler d'autre part l'homme à lui devenir semblable, l'assignant ainsi pour imitateur à Dieu (cf. *Éphés.* 5, 1), l'*élevant* jusqu'au royaume du Père et lui donnant de voir Dieu et de saisir le Père, — lui, le Verbe de Dieu qui a habité dans l'homme (cf. *Jn* 1, 14) et s'est fait Fils de l'homme pour *accoutumer* l'homme a saisir Dieu et accoutumer Dieu à habiter dans l'homme, selon le bon plaisir du Père. » (III, 20, 2)

Nous retrouvons donc dans ce passage la théologie de la croissance que nous avons rencontrée en IV, 37, 7 : il s'agit pour l'homme de « progresser » jusqu'à devenir « semblable à Dieu », c'est-à-dire jusqu'à « voir Dieu et saisir le Père » (cf. IV, 37, 7, ligne 177). Mais Irénée explicite ici longuement ce qu'il rappellera d'un mot en IV, 37, 7 en parlant de la « réalisation et de la manifestation des ' économies ' du Seigneur » : c'est l'œuvre rédemptrice du Christ, qui est une « condamnation » du « péché », une victoire sur la « désobéissance » universelle qui, dès l'origine, a saisi toutes choses et a projeté l'homme « hors de l'immortalité ». Sans doute, en III, 20, 2, Irénée n'utilise-t-il pas le terme « récapitulation », mais la réalité théologique que recouvre ce terme est manifestement présente, comme il apparaît si on compare ces lignes avec leurs passages parallèles (III, 18, 1-2 ; V, 21, 1 ; V, 23, 2) et notamment avec un passage du Livre III sur le docétisme, qu'Irénée conclut ainsi :

> « Mais ce qu'il paraissait être, il l'était réellement, à savoir Dieu récapitulant en lui-même cet antique ouvrage modelé qu'était l'homme, afin de tuer le péché, de détruire la mort et de vivifier l'homme : c'est pourquoi ses œuvres sont vraies » (III, 18, 7).

Il s'agit d'une théologie tout à fait identique à celle qui est présentée en III, 20, 2 : ici aussi, Dieu se fait homme pour tuer le péché et détruire la mort, et ici, cette œuvre de rédemption est exprimée par le terme de récapitulation.

Nous saisissons donc en III, 20, 2 un passage strictement parallèle à IV, 37, 7, un passage où la théologie de la récapitulation est ins-

crite au cœur de la théologie de la croissance. On ne peut donc circonscrire ces deux théologies à des passages déterminés de l'*Adversus haereses*, comme si l'une était présente au Livre III, et l'autre en IV, 37-39. On ne peut non plus les opposer l'une à l'autre, comme si la théologie de la croissance laissait de côté l'œuvre du Christ « qui corrige et efface la désobéissance d'Adam » et dessinait un mouvement de progression vers « un degré supérieur », tandis que la théologie de la récapitulation comporterait un mouvement de retour pur et simple vers les origines. Dans un seul et même passage, en effet, Irénée affirme à la fois la perte de l'immortalité au début de l'histoire et son retour à la fin grâce à l'œuvre du Christ, mais un retour rendu possible par la croissance de l'humanité : ce n'est pas l'incorruptibilité qui est donnée « à un degré supérieur », mais la capacité de l'homme pour la recevoir a grandi au cours du temps ; faute de distinguer ces deux aspects, on risque d'opposer indûment la croissance de l'homme et sa récapitulation dans le Christ, alors qu'Irénée les articule l'une à l'autre. Nous reviendrons sur ce point dans l'analyse du chapitre 38.

Les « économies » divines.

Mais les arguments « plus contraignants » avancés contre le caractère irénéen du chapitre 37 sont d'ordre sémantique : on n'y rencontre qu'une seule fois le vocable « économie », précisément en conclusion de la preuve sur la croissance de la liberté :

> « Ainsi Dieu a-t-il déterminé toutes choses à l'avance en vue de l'achèvement de l'homme et de la réalisation et de la manifestation de ses ' économies ', afin que sa bonté éclate et que sa justice s'accomplisse, que l'Église soit ' configurée à l'image de son Fils ' (cf. *Rom.* 8, 29), et qu'un jour enfin l'homme en vienne à être assez parfaitement mûr pour voir et saisir Dieu. » (IV, 37, 7).

Widmann et Benoît n'attachent que peu d'importance à cette occurrence, parce que le mot « économie » est utilisé au pluriel : il désignerait ainsi les « économies » particulières du salut, notion antérieure à Irénée, par opposition à l'« économie » universelle, notion qui, elle, serait typiquement irénéenne. Mais on relève au moins trente occurrences de ce pluriel dans les trois derniers Livres de l'*Adversus haereses* et, une fois au moins, Irénée parle de « toutes les ' économies ' de Dieu » (*in universis dispositionibus Dei* : IV, 33, 1), universalisant ainsi l'emploi pluriel du mot comme il le fait pour le singulier (*universa dispositio* : III, 16, 6 ; III, 24, 1 ; IV, 1, 1 ; V, 2, 2). C'est dire que les « économies » de Dieu peuvent signifier, aussi bien que l'« économie » divine, l'universelle histoire du salut : le pluriel insiste simplement sur la multiplicité des interventions divines s'échelonnant tout au long de cette histoire. C'est ainsi qu'Irénée peut affirmer :

> « Il n'y a, en effet, qu'un seul et même Dieu Père, et son Verbe est de tous temps présent à l'humanité, quoique par

> des ' économies ' diverses et des opérations multiformes, sauvant depuis le commencement ceux qui sont sauvés... » (IV, 28, 2)

Dans un passage comme celui-ci, le pluriel désigne l'ensemble des « économies » particulières accomplies depuis le début par le Verbe. C'est le sens qu'il faut aussi lui donner en III, 12, 13, en IV, 20, 7, en IV, 20, 8 et en IV, 33, 1. Tous ces passages confirment la valeur sémantique universelle du pluriel, par delà les significations plus restreintes qu'il peut revêtir dans des contextes particuliers. Dans ce sens universel, le pluriel est donc tout aussi irénéen que le singulier.

Or, c'est le sens qu'il revêt aussi dans le passage que nous étudions : la « permission » de la faute des origines est expliquée par la manifestation et la réalisation des « économies » divines qui devaient suivre, c'est-à-dire de l'ensemble des actes salvifiques accomplis par le Verbe pour racheter l'homme de la mort.

Dira-t-on qu'en IV, 37, 7 Irénée utilise le mot « économie » dans un contexte de croissance et que nulle part ailleurs dans l'*Adversus haereses* cette notion ne désigne la « pédagogie du salut » ? Cela nous paraît inexact. Dans la section consacrée à la prophétie (IV, 20, 4b-25, 3), Irénée mentionne plus de dix fois les « économies » de Dieu et cette section tout entière est imprégnée d'une théologie de la croissance. En voici deux exemples. En IV, 20, 7, Irénée expose les révélations données par le Verbe :

> « C'est pourquoi le Verbe s'est fait le dispensateur de la grâce du Père pour le profit des hommes, pour lesquels il a accompli de si grandes ' économies ', montrant Dieu aux hommes et présentant l'homme à Dieu, sauvegardant l'invisibilité du Père pour que l'homme n'en vînt pas à mépriser Dieu et qu'il eût toujours vers quoi progresser, et en même temps rendant Dieu visible aux hommes par de multiples ' économies ', de peur que, privé totalement de Dieu, l'homme ne perdît jusqu'à l'existence. »

Dans ce passage, le but des « économies » divines est, comme en IV, 37, 7, le progrès de l'homme vers la vision de Dieu. Et Irénée dit explicitement qu'elles furent données « pour le profit de l'homme », c'est-à-dire pour le préparer progressivement à cette vision. Dans la même ligne de pensée, il affirmera que les « économies » des patriarches et des prophètes étaient destinées à « exercer » l'homme à la venue du Fils :

> « Car autrefois, c'est par ses patriarches et ses prophètes qu'il préfigurait et prédisait les choses à venir, exerçant ainsi à l'avance son lot par les ' économies ' de Dieu et accoutumant son héritage à obéir à Dieu, à vivre en étranger dans le monde, à suivre son Verbe et à signifier par avance les choses à venir : car rien n'est oiseux ni dépourvu de signification auprès de lui. » (IV, 21, 3)

Nous retrouvons dans ces lignes le vocabulaire de l'« exercice », caractéristique de IV, 37, 7, joint à celui de l'« accoutumance », bref, une théologie de la croissance. Et celle-ci s'opère par les « économies » de Dieu : elles éduquent l'homme et l'exercent à obéir à Dieu. On le voit, l'occurrence du mot économie en IV, 37, 7 est très significative : on rencontre ce vocable, en un sens identique et dans des contextes de croissance, en d'autres passages de l'*Adversus haereses*. Il désigne bien la pédagogie divine déployée au profit de l'homme, et rien ne permet donc de fonder, à partir de l'absence relative de ce mot en IV, 37-39, l'hypothèse d'un emprunt à une source étrangère.

Autres passages parallèles.

Bien plus, le contexte général de ce chapitre, l'argument qui y est développé et le vocabulaire utilisé se rencontrent en d'autres passages encore. Widmann et Benoît ont relevé les parallèles avec III, 20, 1-2, III, 23 et IV, 39. Mais il ne faut pas oublier trois autres passages du Livre V, très caractéristiques eux aussi.

En V, 2, 3, tout d'abord, Irénée compare le pain qui « devient eucharistie » à nos corps qui, dissous dans la terre, recevront la résurrection « pour la gloire de Dieu le Père » (*Phil.* 2, 11). Il poursuit :

> « Car il procurera l'immortalité à ce qui est mortel et gratifiera d'incorruptibilité ce qui est corruptible (cf. *I Cor.* 15, 53), parce que la puissance de Dieu se déploie dans la faiblesse (cf. *II Cor.* 12, 9). Dans ces conditions, nous nous garderons bien, comme si c'était de nous-mêmes que nous avions la vie, de nous enfler d'orgueil et de nous élever contre Dieu, en acceptant des pensées d'ingratitude ; au contraire, sachant par expérience que c'est de sa grandeur à lui, et non de notre propre nature, que nous tenons de demeurer à jamais, nous ne nous écarterons pas de la vraie pensée sur Dieu ni ne méconnaîtrons notre nature... Au reste, *comme nous le disions antérieurement*, si Dieu a permis notre dissolution dans la terre, n'est-ce pas précisément pour que, instruits de toutes manières, nous soyons dorénavant scrupuleusement attentifs en toutes choses, ne méconnaissant ni Dieu ni nous-mêmes ? » (V, 2, 3)

La perspective est tout à fait identique, le vocabulaire aussi, nous retrouvons les termes d'« incorruptibilité », d'« orgueil », d'« ingratitude », d'« expérience », de « nature » et des expressions entières, telles que : « instruits de toutes manières », « dorénavant scrupuleusement attentifs en toutes choses »... (cf. IV, 37, 7, lignes 166-168). Et qui plus est, Irénée se réfère explicitement ici aux développements antérieurs, précisément ceux de III, 20, 1-2 et IV, 37, 7. Cela montre bien, une fois encore, la cohérence de sa pensée et le développement organique de sa réfutation. Il revient d'ailleurs à la même question au chapitre suivant :

> « Par contre, s'élever contre Dieu et prétendre à une gloire propre, cela, en faisant de l'homme un ingrat, lui causait un grave préjudice, le dépossédant de la vérité en même temps que de son amour envers son Créateur. L'expérience de l'un et de l'autre a produit en lui la vraie connaissance de Dieu et de l'homme et a accru son amour pour Dieu. Or, là où il y a accroissement d'amour, une gloire plus abondante sera procurée par la puissance de Dieu à ceux qui l'aiment. » (V, 3, 1)

Enfin, vers la fin du Livre V, dans un passage « millénariste » que Widmann et Benoît disent influencés par une autre source encore, Irénée revient explicitement à la même théologie de la croissance :

> « C'est pourquoi, durant tout ce temps, l'homme modelé au commencement par les Mains de Dieu (*Ps.* 118, 73 ; *Job* 10, 8), je veux dire par le Fils et l'Esprit, devient à l'image et à la ressemblance de Dieu : la paille — c'est-à-dire l'apostasie — est enlevée, tandis que le froment — c'est-à-dire ceux qui portent comme fruit la foi en Dieu — est introduit dans le grenier. C'est pourquoi aussi la tribulation est nécessaire à ceux qui sont sauvés, pour que, étant en quelque sorte moulus, puis pétris par la patience avec le Verbe de Dieu, et enfin cuits au four, ils soient aptes au festin du Roi... *Dans les livres précédents, nous avons donné les motifs pour lesquels Dieu a permis qu'il en fût ainsi*, et nous avons montré que tous les événements de cette sorte se sont accomplis au bénéfice de l'homme qui est sauvé, faisant mûrir son libre arbitre en vue de l'immortalité et rendant l'homme plus apte à l'éternelle soumission à Dieu. Voilà pourquoi la création est dépensée au bénéfice de l'homme : car ce n'est pas l'homme qui a été fait pour elle, mais elle pour l'homme. » (V, 28, 4-29, 1)

Ici encore, Irénée se réfère explicitement à des motifs donnés « dans les livres précédents ». Il relie donc lui-même en un tout cohérent les passages que nous avons analysés et, chaque fois qu'il parle de la croissance, il utilise un vocabulaire similaire. Comment expliquer pareille constance, s'il utilisait en IV, 37-39 un traité étranger qui ferait état d'une théologie qui n'est pas la sienne et qui serait même en contradiction avec elle ? Mais il y a plus : dans ce dernier passage, il fait allusion au pourquoi de la création qui a été faite pour l'homme. Il se réfère en cela à IV, 5, 1 dont le caractère irénéen n'a jamais été contesté et qui présente, lui, aussi, la même théologie de la croissance :

> « Ainsi donc, il n'y a qu'un seul et même Dieu... C'est lui qui a fait les choses temporelles pour l'homme, afin que, croissant parmi elles, il produise pour fruit l'immortalité, et qui fait venir les éternelles à cause de son amour pour l'homme, ' afin de montrer aux siècles à venir l'insondable richesse de sa bonté ' (*Éphés.* 2, 7 ; 3, 8). » (IV, 5, 1)

Même perspective, même théologie, vocabulaire identique ; cela prouve que le chapitre 37 du Livre IV s'inscrit harmonieusement dans la veine théologique et littéraire des chapitres dits irénéens.

Les points de contact de ce chapitre avec d'autres passages du Livre IV ne se limitent d'ailleurs pas à ceux-là. Que l'on compare simplement les trois extraits suivants aux dernières lignes du chapitre 15, 2 dont le caractère irénéen n'a jamais été contesté :

IV, 37, 1

« Et c'est pourquoi, d'une part, il donne le bon conseil à tous ; d'autre part, il a mis dans l'homme le pouvoir du choix..., afin que ceux qui auront obéi possèdent en toute justice le bien donné par Dieu et conservé par eux, tandis que les désobéissants seront en toute justice frustrés de ce bien et subiront le châtiment mérité. »

IV, 37, 3

« Et tous les textes analogues qui montrent le libre arbitre de de l'homme et le conseil de Dieu... »

IV, 37, 7

« Ainsi, cet excellent athlète nous invite au combat de l'incorruptibilité, pour que nous soyons couronnés et estimions précieuse cette couronne... »

IV, 15, 2

« Dieu a toujours sauvegardé et le libre arbitre de l'homme et son exhortation à lui, afin que ceux qui ont désobéi soient jugés justement pour avoir désobéi et que ceux qui ont obéi et cru en lui soient couronnés d'incorruptibilité. »

A notre sens, l'ensemble de ces correspondances ne laisse pas de doute : ces passages proviennent bien tous de la plume d'Irénée lui-même. Rien ne permet de déceler, dans le chapitre 37, un emprunt à une source étrangère.

Importance de la théologie de la croissance.

Et cela d'autant moins qu'Irénée lui-même attache beaucoup d'importance à cette théologie de la croissance telle qu'il la présente en III, 20-23 ; IV, 37-39 ; V, 2, 2 ; V, 3, 1 ; V, 29, 1-2. Dans tous ces passages, il est question, soit de la « longanimité de Dieu devant l'apostasie de l'homme » (III, 20, 1-2 ; III, 23 ; IV, 37), soit de la raison pour laquelle Dieu « a enfermé toutes choses dans la désobéissance » (*Rom.* 11, 32. Cf. III, 20, 2), soit de l'œuvre du Fils et du pourquoi des choses temporelles (IV, 5, 1 ; V, 29, 1-2). Or, dès le Livre I, Irénée avait fixé comme tâche au théologien de répondre à ces questions qu'il posait dans les mêmes termes, se référant aux mêmes citations scripturaires :

> « Mais (voici ce qui prouve la science d'un homme) : ... exposer la manière d'agir de Dieu et son ' économie ' à l'égard de l'humanité ; montrer que Dieu a usé de longanimité et devant l'apostasie des anges rebelles et devant la désobéissance des hommes ; faire connaître pourquoi un seul et même Dieu a fait des êtres temporels et des êtres éternels, des êtres célestes et des êtres terrestres ;... chercher à savoir exactement ' pourquoi Dieu a enfermé toutes choses dans la désobéissance pour faire à tous miséricorde ' (*Rom.* 11, 32) ; publier d'une âme reconnaissante pourquoi ' le Verbe ' de Dieu ' s'est fait chair ' (*Jn* 1, 14) et a souffert sa Passion ; expliquer pourquoi c'est dans les derniers temps qu'a eu lieu la venue du Fils de Dieu, autrement dit pourquoi le Principe est apparu à la fin. » (I, 10, 3)

Ce passage nous paraît décisif : il recueille tous les thèmes que nous avons analysés et les joint l'un à l'autre sous forme de questions dont la réponse unique sera donnée dans les passages de l'*Adversus haereses* que nous venons d'étudier et qui présentent la théologie de la croissance : pourquoi Dieu a-t-il créé les choses temporelles et éternelles ? Pourquoi a-t-il usé de longanimité ? Pourquoi a-t-il fait miséricorde à tous ? Pourquoi le Verbe s'est-il fait chair ? La réponse pourrait être donnée par une phrase unique de IV, 37, 7 : « ... en vue de l'achèvement de l'homme et de la réalisation et de la manifestation de ses ' économies ', afin que la bonté de (Dieu) éclate et que sa justice s'accomplisse, que l'Église soit configurée à l'image de son Fils et qu'un jour enfin l'homme en vienne à être assez parfaitement mûr pour voir et saisir Dieu. » C'est dire l'importance de la théologie de la croissance chez Irénée. Loin d'être « un thème qui remonte à ses sources et qu'il a utilisé de manière assez superficielle », il irrigue de part en part la théologie de l'*Adversus haereses*, comme la source même de sa cohérence.

2. — Le chapitre 38 : la croissance de l'homme.

Le long développement que nous venons de consacrer au chapitre 37 nous permettra d'être plus bref dans l'analyse du chapitre 38. Nous voudrions montrer que l'on retrouve, ici aussi, une théologie de la croissance, de la récapitulation et de la faute, identique à celle du chapitre précédent. Par ailleurs, de nombreux passages parallèles confirment, ici encore, le caractère irénéen du chapitre.

La théologie de la croissance et de la récapitulation.

1. Irénée vient de prouver, au chapitre 37, que l'exercice de la liberté est indispensable à la croissance de l'homme, croissance qui fera mûrir celui-ci et le rendra apte à voir et à saisir Dieu. Il prolonge cette argumentation au chapitre 38 en répondant à une nouvelle objection : cette croissance — et non plus la liberté comme telle — est-elle, à son tour, nécessaire ? Dieu n'aurait-il pas pu faire l'homme parfait dès le commencement ? Et Irénée de montrer que cette

croissance s'enracine dans ce qu'il y a de plus fondamental en l'homme : son être de créature :

> « Mais les êtres produits, du fait qu'ils reçoivent subséquemment leur commencement d'existence, sont nécessairement inférieurs à leur Auteur. Impossible, en effet, que soient incréés des êtres nouvellement produits. Or, du fait qu'ils ne sont pas incréés, ils sont inférieurs à ce qui est parfait : car, du fait qu'ils sont nouvellement venus à l'existence, ils sont de petits enfants, et, du fait qu'ils sont de petits enfants, ils ne sont ni accoutumés ni exercés à la conduite parfaite. » (IV, 38, 1)

Nous retrouvons, dans ce passage, le vocabulaire de l'« exercice » et de l'« accoutumance » que nous avions rencontré en III, 20, 2 et en IV, 37, 7 à propos de la croissance de l'homme (cf. aussi IV, 38, 2, lignes 38-39 et 42-44). Mais celle-ci est elle-même expliquée ici par l'état d'enfance de l'homme qui, en tant qu'être nouvellement venu à l'existence, est encore incapable de recevoir la perfection que Dieu peut lui donner. Il doit donc la recevoir petit à petit au cours de son histoire, afin de devenir, au terme de celle-ci, « à l'image et à la ressemblance de Dieu » :

> « Tel est donc l'ordre, tel est le rythme, tel est l'acheminement par lequel l'homme créé et modelé devient à l'image et à la ressemblance du Dieu incréé : le Père décide et commande, le Fils exécute et modèle, l'Esprit nourrit et fait croître, et l'homme progresse peu à peu et s'élève vers la perfection, c'est-à-dire s'approche de l'Incréé : car il n'y a de parfait que l'Incréé, et celui-ci est Dieu. » (IV, 38, 3)

C'est précisément ce qui fait difficulté : cette perspective, où la perfection est à atteindre au terme d'un progrès, s'oppose, dit-on, à celle de la récapitulation, selon laquelle l'homme possédait l'image et la ressemblance de Dieu au début de son histoire, l'a perdue par la faute et l'a retrouvée grâce à l'œuvre du Seigneur :

> « Mais, lorsqu'il s'est incarné et s'est fait homme, il a récapitulé en lui-même la longue histoire des hommes et nous a procuré le salut en raccourci, de sorte que ce que nous avions perdu en Adam, c'est-à-dire d'être à l'image et à la ressemblance de Dieu, nous le recouvrions dans le Christ Jésus. » (III, 18, 1)

A notre sens, cette opposition est factice, car, d'un passage à l'autre, les points de vue sont différents. En III, 18, 1, en effet, Irénée parle de l'incarnation du Seigneur : c'est son humanité à lui qui est « à l'image et à la ressemblance de Dieu » et c'est donc en lui que nous retrouvons, comme en raccourci, ce que nous avions perdu en Adam. Encore faut-il que « l'image et la ressemblance » deviennent nôtres, et c'est précisément le point de vue adopté en IV, 38, 1 : il s'agit là, non plus de l'humanité du Seigneur, mais de la multitude

des hommes qui sont récapitulés en elle : nous ne sommes pas encore, nous devenons « à l'image et à la ressemblance de Dieu », et nous ne recevrons la plénitude de cette perfection qu'au terme de notre histoire. Mais cette croissance est rendue possible grâce à la récapitulation opérée par le Christ. La théologie de la croissance et de la récapitulation ne s'opposent donc pas l'une à l'autre. Elles abordent le même mystère selon deux points de vue différents et complémentaires.

2. Il est possible de comprendre, à cette lumière, la seule occurrence du terme « récapitulation » des chapitres 37-39. Benoît la mentionne en passant, mais elle nous paraît très significative, car elle est insérée dans un contexte de croissance : après avoir démontré que l'homme était incapable de recevoir la perfection « dès le commencement » à cause de son état d'enfance, Irénée enchaîne aussitôt :

> « Et c'est pourquoi aussi notre Seigneur, dans les derniers temps, lorsqu'il ' récapitula ' en lui toutes choses, vint à nous, non tel qu'il le pouvait, mais tel que nous étions capables de le voir : il pouvait, en effet, venir à nous dans son inexprimable gloire, mais nous n'étions pas encore capables de porter la grandeur de sa gloire. Aussi, comme à de petits enfants, le Pain parfait du Père se donna-t-il à nous sous forme de lait — et ce fut sa venue comme homme —, pour que, nourris pour ainsi dire à la mamelle de sa chair et accoutumés par une telle lactation à manger et à boire le Verbe de Dieu, nous puissions garder en nous-mêmes le Pain de l'immortalité qui est l'Esprit du Père. » (IV, 38, 1).

La « récapitulation » est ici présentée en des termes identiques à ceux que l'on rencontre à d'autres endroits de l'*Adversus haereses* : elle a lieu « dans les derniers temps », c'est-à-dire « quand fut venue la plénitude des temps » (cf. III, 16, 7) où le Seigneur devait s'incarner (cf. III, 5, 3 ; III, 18, 1 ; IV, 7, 2 ; IV, 20, 4 ; IV, 24, 1 ; IV, 35, 4 ; IV, 36, 7 ; IV, 41, 4 ; V, 15, 4 ; V, 18, 3) ; à ce moment, il « récapitula en lui-même toutes choses » (cf. III, 16, 6 ; III, 21, 9 ; V, 18, 3 ; V, 20, 2 ; V, 21, 1), pour nous donner le « Pain de l'immortalité qui est l'Esprit du Père », en d'autres termes pour répandre, dans les derniers temps, l'Esprit de Dieu sur le genre humain (cf. III, 11, 9 ; III, 17, 1 ; IV, 33, 15 ; V, 12, 2). Ce passage est donc en parfaite harmonie avec la théologie de la récapitulation présente partout ailleurs dans l'*Adversus haereses*, et nous sommes ici dans un contexte de croissance, caractérisé par le vocabulaire de l'« accoutumance » que nous avons rencontré en III, 20, 2. Il n'y a en cela aucune contradiction, car Irénée distingue nettement entre le Christ qui « récapitule *en lui* toutes choses » et nous qui devons peu à peu nous « accoutumer à manger et à boire le Verbe de Dieu », pour devenir enfin capables « de garder *en nous-mêmes* » l'Esprit du Père. Ce qui est réalisé dans le Christ par la récapitulation et donc pour nous en lui, doit encore se réaliser en nous par une croissance et une accoutumance progressives. Et c'est précisément la raison d'être de la récapitulation, de rendre cette croissance possible.

3. Irénée exprime un point de vue similaire au Livre III, lorsqu'il décrit la quatrième et dernière alliance donnée dans l'Évangile :

> « ... la quatrième enfin, qui renouvelle l'homme et récapitule tout en elle, celle qui, par l'Évangile, élève les hommes et leur fait prendre leur envol vers le royaume céleste. » (III, 11, 8)

Ici encore, nous rencontrons le verbe « récapituler » dans un contexte de croissance, caractérisé en termes d'élévation et d'envol (cf. IV, 38, 3, lignes 75-76 ; V, 36, 3, lignes 72-73 ; V, 9, 1, ligne 11. Voir à ce sujet A. Rousseau, *SC* 210, p. 286, note 2 de la p. 171) : c'est grâce à la récapitulation que l'homme peut progresser vers le royaume.

4. La même perspective revient encore dans un autre passage du Livre III, où Irénée distingue entre le Christ qui « effectue en lui-même les prémices de la résurrection de l'homme » et « le reste du corps » qui est encore en croissance :

> « Car, comme la tête est ressuscitée des morts, ainsi le reste du corps, c'est-à-dire tout homme qui sera trouvé dans la Vie (cf. *Phil.* 3, 9), ressuscitera à son tour (cf. *I Cor.* 15, 23), une fois révolu le temps de sa condamnation due à la désobéissance ; alors ce corps ne fera plus qu'un ' grâce aux articulations et aux ligaments ' et il atteindra sa pleine vigueur par la croissance qui lui viendra de Dieu (cf. *Col.* 2, 19)... » (III, 19, 3)

Certes, le mot « récapitulation » (ἀνακεφαλαίωσις) n'apparaît pas dans ce texte, mais Irénée utilise un couple qui lui est sémantiquement et théologiquement apparenté : la « tête » (κεφαλή) et le corps. Nous sommes donc bien dans un contexte de récapitulation comme il apparaît clairement si l'on compare la théologie et le champ sémantique de ce texte avec ses passages parallèles, par exemple en III, 16, 6. Et ici encore, Irénée distingue nettement entre le Christ et nous : par sa résurrection, le Christ devient « tête » de l'Église et « effectue en lui-même les prémices de la résurrection de l'homme » : c'est en ce sens que nous sommes récapitulés en lui. Mais en ce qui nous concerne, nous devons encore atteindre notre « pleine vigueur » par une « croissance » qui nous viendra de Dieu et nous rendra parfaits.

Il n'existe donc pas de contradiction entre la théologie de la récapitulation et celle de la croissance : ces deux notions, profondément articulées l'une à l'autre, tentent d'exprimer les deux aspects complémentaires d'un même mystère : le salut est donné, une fois pour toutes, dans la « récapitulation » par le Christ, mais il s'étend à tout homme, au cours de l'histoire, par la croissance de l'humanité.

Théologie de la croissance et de la faute.

Reste, dira-t-on, qu'une contradiction continue d'exister entre la théologie de la faute, présentée en III, 18, 1, et celle de la crois-

sance développée dans les chapitres 37-39 du Livre IV. En III, 18, 1, Irénée affirme nettement que nous avons perdu, en Adam, le privilège d'être à l'image et à la ressemblance de Dieu, ce qui implique que nous l'avions reçu à l'origine. En IV, 38, 1, au contraire, il semble supposer que nous ne l'avons pas reçu, puisque nous devons l'atteindre au terme de notre croissance.

Mais une fois encore, cette opposition nous paraît factice : elle déduit trop d'un silence d'Irénée, sans relever ce qu'il affirme explicitement. En IV, 38, en effet, il ne dit jamais explicitement que l'homme n'a pas reçu la perfection à l'aube de son histoire: au contraire, tout en tenant que nous n'étions pas capables de la recevoir, il assure que Dieu nous l'a cependant octroyée pour prouver qu'il n'était « ni envieux ni avare » :

> « Nous, au contraire, nous lui faisons un crime de ce que nous n'avons pas été faits dieux dès le commencement, mais d'abord hommes, et seulement ensuite dieux. Pourtant, dans la simplicité de sa bonté, Dieu avait fait même cela, pour que nul ne le croie envieux ou avare. Il dit en effet : ' J'ai dit : Vous êtes des dieux, vous êtes tous les fils du Très-Haut ' (*Ps.* 81, 6) ; mais, parce que nous étions incapables de porter la puissance de la divinité, il ajoute : ' Mais vous, comme des hommes, vous mourrez ' (*Ps.* 81, 7). Il exprime par là ces deux choses : la générosité de son don, d'une part, notre faiblesse et notre liberté, d'autre part. Dans sa générosité, en effet, il a donné magnifiquement le bien et a fait les hommes libres à sa ressemblance ; dans sa prescience, d'autre part, il a connu la faiblesse des hommes et ce qui devait en résulter ; dans son amour et sa puissance, enfin, il triomphera de la substance de la nature créée. Ainsi fallait-il que d'abord apparût cette nature, puis qu'ensuite ce qui est mortel fût vaincu et englouti par l'immortalité, et ce qui est corruptible, par l'incorruptibilité (cf. *II Cor.* 5, 4 ; *I Cor.* 15, 53), et que l'homme devînt à l'image et à la ressemblance de Dieu, après avoir reçu la connaissance du bien et du mal (cf. *Gen.* 3, 5.22). » (IV, 38, 4)

Voici donc, au cœur d'un chapitre que l'on dit en contradiction avec la théologie de la récapitulation, la même perspective qu'en III, 19, 3 et III, 20, 2, qui sont empreints de cette théologie. De part et d'autre, Adam a été créé au début « fils de Dieu », c'est-à-dire « à son image et à sa ressemblance », mais, trop faible encore pour porter la divinité, il s'est laissé tenter par le corrupteur et, « comme un homme », il est tombé dans la mort. De part et d'autre, l'homme retrouvera l'incorruptibilité des origines au terme de son histoire, durant laquelle « il devient à l'image et à la ressemblance de Dieu » (III, 20, 2 ; IV, 38, 4). Cette perspective de croissance est encore présente en V, 28, 4 et V, 36, 3, ce qui prouve qu'elle est bien irénéenne. De part et d'autre enfin, Irénée allègue la même citation de *I Cor.* 15, 53 pour expliquer la générosité et la longanimité de Dieu, qui savait à l'avance qu'en fin de compte « ce qui est corruptible serait englouti par l'incorruptibilité »

(III, 19, 1 ; III, 19, 3 ; III, 20, 2 ; IV, 38, 4). Or cette citation revient encore cinq fois dans le Livre V, dans des contextes parfois semblables (V, 2, 3 ; V, 3, 2 ; V, 13, 3), parfois différents (V, 10, 2 ; V, 13, 5). Ceci prouve qu'elle est familière à Irénée et n'est pas empruntée.

Et non seulement cette citation lui est familière, mais elle constitue en quelque sorte un axe majeur de sa théologie : nous la retrouvons en effet dans ce chapitre central du Livre I où il expose la tâche du théologien. Parmi bien d'autres explications, celui-ci doit encore annoncer « comment cette chair mortelle revêtira l'immortalité, et cette chair corruptible, l'incorruptibilité (cf. *I Cor.* 15, 53) » (I, 10, 3). Ainsi, dès le Livre I, Irénée pense à l'explication qu'il nous donnera en III, 19, 3, en III, 20, 2, en IV, 38, 4, en V, 2, 3, en V, 3, 2 et en V, 13, 3. Dès ce Livre I, le chapitre 38 du Livre IV fait donc partie de son univers théologique : comment concevoir alors que ce chapitre soit « emprunté » et « artificiellement inséré » dans son exposé ? Au contraire, il est une pièce maîtresse de sa pensée, au même titre que les autres chapitres qui font état de la même théologie.

Les autres passages parallèles.

Ce caractère irénéen du chapitre 38 se confirme d'ailleurs de façon décisive par l'étude de ses passages parallèles dans l'*Adversus haereses* et la *Démonstration*. Nous avons relevé les correspondances théologiquement pertinentes et les contextes semblables dans les notes accompagnant le corps de notre ouvrage. Nous compléterons ici cette preuve en comparant le vocabulaire et les expressions littéraires utilisées par Irénée en IV, 38, 1-4 avec le reste de son œuvre. La comparaison est d'autant plus aisée que nous possédons, pour une grande partie du texte, un fragment grec conservé par les *Sacra Parallela*.

Une première conclusion s'impose : sur les quelque 770 mots de ce chapitre, nous relevons seulement six vocables ou expressions qui ne se rencontrent pas ailleurs : ἀγύμναστος (38, 1, ligne 10 de la rétroversion ; 38, 2, ligne 39 de la rétroversion) ; γαλακτουργία (38, 1, ligne 24 de la rétroversion) ; συγγυμνασία (38, 2, ligne 44 de la rétroversion) ; συννηπιάζω (38, 2, ligne 48 de la rétroversion) ; ἐγκατάσκευα (38, 3, ligne 52 de la rétroversion) ; ἀμετάδοτον* (38, 4, ligne 92 de la rétroversion). Cette proportion est faible si l'on considère que certains de ces mots sont rendus, dans d'autres passages, par des synonymes, comme les verbes μεταδίδωμι et ἰσχύω par exemple. Inversement, de nombreux groupes de deux mots, voire des expressions entières, se rencontrent ici, qui sont couramment utilisés par Irénée. Voici les plus importants :

— « dès le commencement » (38, 1, ligne 2). Cf. I, 10, 1 ; I, 13, 4 ; I, 15, 4... + 71 références...
— Dieu « est toujours identique à lui-même » (38, 1, ligne 3). Cf. IV, 11, 2.
— les créatures « ont reçu leur commencement d'existence » (38, 1, lignes 5-6). Cf. II, 25, 3 ; II, 34, 2-3.

— elles sont « inférieures à celui qui les a faites » (38, 1, lignes 6-7). Cf. II, 25, 3 ; II, 34, 2. Voir aussi II, 28, 2.
— elles sont « nouvellement venues à l'existence » (38, 1, ligne 8, et 38, 2, ligne 52). Cf. V, 1, 1.
— ils sont des « petits enfants » (38, 1, ligne 11). Cf. *Dém.* 12.
— Dieu pouvait « donner la perfection » à l'homme (38, 1, ligne 16, et 38, 2, ligne 45). Cf. II, 4, 2.
— « dans les derniers temps » (38, 1, ligne 18). Cf. les 34 occurrences de l'expression...
— le Seigneur « récapitula en lui toutes choses » (38, 1, ligne 19). Cf. III, 16, 6 ; III, 21, 9 ; V, 18, 3 ; V, 20, 2 ; V, 21, 1.
— « sa venue comme homme » (38, 1, ligne 25 et 38, 2, lignes 32-33). Cf. III, 11, 8 ; III, 12, 8 ; III, 21, 7 ; IV, 6, 2 ; IV, 20, 9.10 ; IV, 26, 1 ; IV, 33, 12...
— « nourris à la mamelle » (38, 1, ligne 26). Cf. III, 24, 1.
— l'Esprit du Père repose sur vous (38, 2, lignes 33-34). Cf. *Is.* 11, 2. Voir III, 9, 3 ; III, 12, 15 ; III, 17, 1 ; IV, 33, 9.10 ; IV, 36, 6.
— la citation de *I Cor.* 3, 3 (38, 2, lignes 35-37). Cf. V, 8, 2-3.
— l'homme n'est pas incréé (38, 2, ligne 53). Cf. II, 25, 3.
— Dieu « crée volontairement » (38, 3, ligne 56). Cf. II, 1, 1 ; II, 1, 5 ; III, 8, 3.
— « il crée et fait » ce qui n'est pas encore (38, 3, ligne 56). Cf. IV, 20, 1 ; IV, 20, 2... Cf. *supra*, p. 165, note 1.
— la « surabondante bonté » de Dieu (38, 3, lignes 58-59). Cf. III, 24, 2, IV, 36, 5.6 ; II, 25, 3.
— les créatures « reçoivent accroissement » (38, 3, lignes 59). Cf. IV, 11, 2.
— elle « demeurent de façon prolongée » (38, 3, lignes 59-60) Cf. II, 34, 2.
— Dieu « donne avec libéralité » (38, 3, ligne 61). Cf. IV, 14, 2 ; IV, 16, 5.
— les créatures « dureront pendant de longs siècles » (38, 3, ligne 63). Cf. II, 34, 2.
— Dieu « donne gratuitement » (38, 3, ligne 64). Cf. IV, 36, 6 ; V, 2, 3.
— Dieu « a la primauté en tout » (38, 3, lignes 65-66). Cf. *Col.* 1, 18 en II, 22, 4.
— « Dieu est incréé » (38, 3, ligne 66). Cf. III, 8, 3.
— « dans la soumission à Dieu » (38, 3, lignes 68). Cf. V, 25, 1.
— « Tel est l'ordre et le rythme » (38, 3, lignes 70-71). Cf. V, 36, 2. Voir aussi V, 31, 1.
— l'homme « créé et modelé » (38, 3, lignes 71-72). Cf. *Ps.* 118, 73 ; *Job* 10, 8. Cf. V, 15, 3. Voir aussi II, 26, 1 ; III, 24, 2.
— l'homme « devient à l'image et à la ressemblance » de Dieu (38, 3, lignes 72-73). Cf. V, 28, 4 et V, 36, 3.
— le Père décide (38, 3, ligne 73). Cf. IV, 20, 6.
— le Fils exécute (38, 3, ligne 74). Cf. V, 26, 2.
— l'Esprit fait croître (38, 3, ligne 75). Cf. IV, 20, 10.
— « l'homme progresse » (38, 3, lignes 75-76). Cf. IV, 9, 2 ; 11, 2 ; 26, 1 ; IV, 28, 2 ; V, 36, 1.

— « il fallait d'abord que » (38, 3, ligne 78). Cf. III, 22, 4 ; V, 12, 2 et aussi II, 32, 2.
— « dans leur ignorance de Dieu et d'eux-mêmes » (38, 4, lignes 87-88). Cf. une expression similaire en V, 2-3.
— « sujet aux passions » (38, 4, ligne 89). Cf. II, 17, 3.
— « la loi de l'humaine condition » (38, 4, ligne 90). Cf. II, 22, 4.
— « le Dieu Fabricateur » (38, 4, ligne 91). Cf. II, 34, 2.
— « être semblable au Fabricateur » (38, 4, ligne 91). Cf. II, 25, 3.
— « l'homme nouvellement créé » (38, 4, ligne 92-93). Cf. V, 1, 1.
— « les animaux dépourvus de raison » (38, 4, ligne 93). Cf. I, 5, 4 ; II, 6, 2 ; II, 6, 3 ; IV, 8, 2 ; IV, 33, 5.
— « plus déraisonnables que les animaux sans raison » (38, 4. ligne 93). Cf. II, 6, 2.
— le *Ps.* 81, 6 (38, 4, lignes 100-101). Cf. III, 6, 1 et III, 19, 1,
— « notre libre arbitre » (38, 4, ligne 107). Cf. IV, 15, 2.
— « il a donné le bien » (38, 4, ligne 106). Cf. IV, 37, 1.
— « dans sa générosité » (38, 4, lignes 105-106). Cf. III, 10, 2.
— « la substance de la nature » (38, 4, ligne 110). Cf. II, 14, 4.
— la citation de *I Cor.* 15, 53 (38, 4, lignes 110-113). Cf. III, 19, 1 ; 19, 3 ; III, 20, 2 ; V, 2, 3 ; V, 3, 2...

On le constate, les correspondances sont nombreuses et révèlent un style qui est bien celui d'Irénée. Il n'est vraiment pas possible de voir dans ce chapitre un emprunt à une source extérieure qu'Irénée nous livrerait de façon quasi inchangée.

CONCLUSION

Nous avons donné un bref aperçu des recherches qui concernent les chapitres 37-39 du Livre IV. Nous avons apprécié les conclusions de ces recherches et avons repris, sur des bases nouvelles, l'analyse théologique et littéraire de ces chapitres. La théologie de la croissance qui y est développée ne nous est pas apparue opposée à la théologie de la récapitulation du Livre III : au contraire, ces deux théologies s'articulent harmonieusement l'une à l'autre et présentent deux aspects complémentaires d'une même théologie du salut. Par ailleurs, le vocabulaire utilisé par Irénée et les expressions littéraires présentes dans ces chapitres lui sont coutumiers et se rencontrent à bien d'autres endroits de l'*Adversus haereses*. Rien ne permet de déceler ici l'utilisation d'une source extérieure, « artificiellement insérée dans l'exposé ».

Est-ce à dire qu'Irénée est ici totalement indépendant de la tradition antérieure ? Nous ne le pensons pas et même, d'un certain point de vue, cette dépendance nous paraît plus profonde qu'on ne pourrait le supposer. Il ne faut pas négliger, à ce propos, les conclusions, déjà anciennes, de Loofs qui a bien mis en évidence les parallèles nombreux qui existent entre la théologie et les expressions

courammment utilisées dans ces pages et l'œuvre d'un Théophile d'Antioche. Il serait possible de relever d'autres correspondances, avec Justin, par exemple, qui offre une théologie de la liberté très proche de celle d'Irénée : Orbe a relevé un parallèle qui nous paraît significatif à cet égard (IV, 37, 6, lignes 120-123 et I *Apol.* 43. Cf. *supra*, p. 258, note 4). Mais précisément, ces influences sont multiples et ne peuvent être circonscrites à un traité déterminé qu'Irénée reproduirait ici presque mot à mot.

Au contraire, la personnalité d'Irénée apparaît bien plutôt dans la manière très personnelle dont il assimile et retravaille la tradition : il en est ainsi profondément dépendant, tout en se montrant très original dans la manière de synthétiser les multiples influences qu'il subit : sa théologie forme un tout cohérent et unifié qui se présente comme tel dès le Livre I de l'*Adversus haereses*. A cet égard, le chapitre 10, 3 du Livre I nous est apparu comme très significatif : Irénée y fixe les tâches essentielles du théologien et nous trouvons déjà, annoncée dans des termes identiques et appuyée par les mêmes citations scripturaires, toute la théologie de la croissance qu'il développera plus tard, entre autres dans les chapitres 37 à 39 du Livre IV. C'est dire l'importance qu'il attache à cette théologie qui forme sans conteste un axe majeur de sa pensée.

Cette conclusion rejoint donc celles des autres Annexes et cette convergence nous paraît très significative : aucune section du Livre IV ne nous semble plus dépendante de la tradition que d'autres. A chaque étape de sa propre réflexion, Irénée nous est apparu influencé par ses devanciers. Mais à chacune de ces étapes, il s'est montré tout aussi personnel dans la manière de retravailler les sources qu'il utilise : originalité dans la dépendance, telle est, en fin de compte, la caractéristique essentielle de la pensée théologique d'Irénée.

INDEX DES RÉFÉRENCES

I. Bible

II. Irénée de Lyon

III. Auteurs anciens

IV. Auteurs modernes

Le renvoi à une page ne veut pas nécessairement dire que le passage cité n'est utilisé qu'une seule fois dans cette page.

Dans l'index des références au texte d'Irénée, les chiffres en italique indiquent les endroits où le passage en question est développé plus longuement pour lui-même.

I. Bible

ANCIEN TESTAMENT

GENÈSE

1, 3 215
1, 26 ..... 166, 263
1, 28 ..... 95, 263
2, 7 ..... 263, 267, 268
3, 1-24 55
3, 5 ..... 266, 384
3, 6 93
3, 8-10 93
3, 15 274
3, 21 118
3, 22 384
4, 7 ..... 141, 142, 143
6, 13-22 93
6, 13-16 117
9, 27 195
14, 22 .. 64, 66, 67, 73, 286, 287
15, 5 ..... 64, 66, 67, 73, 75, 93
15, 6 ... 64, 66, 67, 77, 286, 287
16, 5-6 93
17, 9-11 ..... 106, 124
17, 10 124
19 93
19, 26 ..... 215, 223
19, 31 214
19, 32 214
19, 33 214
19, 35 214
22, 1-5 67
22, 17 ..... 64, 66, 67, 73
25, 26 183
25, 29-34 183
49, 10-12 93

EXODE

2, 21 180
3, 6 ..... 61, 65, 76
3, 7-8 110
3, 8 61
9, 35 211
12, 1-4 181
13, 21 117
17, 11 ..... 192, 218
20 117
20, 12-16 ..... 110, 194
25, 11 268
25, 40 ..... 106, 120
31, 13 124
33, 2-3 ..... 106, 121, 122
33, 11 175
33, 20 ... 155, 170, 171, 172, 175
176, 179, 324, 327, 328, 329, 330
34, 6 175
34, 6-7 175

LÉVITIQUE

16 81
19, 18 ... 106, 108, 110, 126, 187

NOMBRES

12, 7 122
12, 10-14 181
14, 30-31 ..... 210, 359
14, 31 ..... 211, 359
15, 32-36 83
15, 35-36 83
16, 15 204
16, 33 203
21, 6-9 ..... 55, 192
21, 8 192
27, 4 199
35, 25 81
35, 28 81
35, 32 ..... 81, 83
15, 32 83

DEUTÉRONOME

4, 15 175
4, 21 175
5, 2-3 ..... 106, 125
5, 16-20 191
5, 22 ..... 120, 127
5, 24 ..... 171, 324
6, 4 ..... 47, 51
8, 3 126
10, 9 82
10, 12 ..... 99, 107, 122, 127
10, 16 124
16, 5-6 93
16, 16 139
18, 1 82
21, 23 91
21, 1 121
28, 66 ..... 86, 94
30, 19-20 ..... 107, 127
32, 1 ..... 47, 51, 288
32, 6 ..... 94, 211, 344
33, 9 82

JOSUÉ

1 117
2, 1 181
20, 6 81

I SAMUEL

12, 2-4 204
15, 22 ..... 132, 134, 310
16, 7 204
18, 6-28 205
19, 10 205
24 205
26 205

II SAMUEL

11, 27 206
12, 1-7 206

I ROIS

3, 9-12 206
3, 16-28 206
5, 13 206
5, 14 206
6 206
10, 1-10 206
11, 1-9 206
14, 10-16 204
19, 11-12 ..... 176, 329

JOB

10, 8 ..... 378, 386

PSAUMES

2, 8 ..... 184, 331
2, 17 339
3, 6 ..... 225, 338
4, 6 308
8, 2-3 98
8, 3 98
8, 7 ..... 225, 339
18, 5 356
18, 7 ..... 225, 338
19, 16 338
21 338
21, 8 ..... 224, 318, 337, 338
21, 15 338
21, 16 ..... 171, 224, 318, 338
21, 17 338
21, 19 ..... 221, 318, 338
21, 21 338
21, 31 338
23, 1 249
23, 7 225
32, 9 274
33, 13-15 ..... 133, 136, 304, 305
33, 14-15 215
34, 9 98
37, 12 224
39, 7 ..... 132, 134
41, 2 98
43, 23 124
44 334
44, 3 224
44, 4-5 224
44, 8 224
44, 12 268
44, 17 66
48, 21 ..... 60, 275
49 302
49, 6 223
49, 9-13 ..... 132, 135
49, 13-15 ..... 302, 308
49, 14-15 ..... 132, 135, 300
49, 11 ..... 302, 303, 304, 307
49, 23 308
50, 4 206
50, 9 206
50, 18-19 ..... 132, 134
50, 19 . 300, 301, 304, 307, 308, 309
57, 4-5 275
67, 10 83
68, 22 ..... 221, 337
68, 31-33 300
75, 2-3 337
75, 2 ..... 221, 336
81, 6 ..... 265, 381, 387
81, 7 ..... 265, 384
85, 11 338
95, 1 88
95, 7a 307

95, 7b-8 307
97, 1 88
98, 1 225
101, 26-29 57
103, 30 ..... 60, 285
109, 1 223
117, 26 ..... 98, 218
118 338
118, 73 ..... 378, 386
120, 2 ..... 47, 51, 288
138, 16 187
148, 5 274

PROVERBES

3, 19-20 168
8, 22-25 ..... 168, 327
8, 27-31 168
8, 30 168
8, 31 170
19, 17 145

SAGESSE

6, 19 263
2, 22-24 37
2, 23-24 38
2, 24 273

ISAÏE

1, 2 ..... 47, 51, 288
1, 8 59
1, 10 276
1, 11-13 .....
302, 303, 304, 307, 308, 309
1, 11-12 308
1, 11 ..... 132, 135
1, 11 a 307
1, 11b-12 307
1, 13 307
1, 15 ..... 142, 143
1, 16-18 ... 132, 135, 244, 305
1, 16 276
1, 22 ..... 104, 107
1, 23 55
2, 3-4 229
2, 17 ..... 225, 339
5, 12 52
6, 1-4 223
6, 1 320
6, 5 174
6, 10 211
7, 14 .....
191, 224, 334, 336, 337, 340
8, 3 ..... 334, 337
8, 3 a 335
8, 3 b 335
9, 5 ..... 334, 336, 337
9, 5 b 335
9, 6 ..... 224, 318, 335, 341
11, 2 386
11, 4 219
11, 12 218
25, 9 90
26, 3 301
26, 19 ..... 224, 337
27, 6 57
29, 13 ..... 105, 109
30, 1 142
34, 4 ..... 60, 285
35, 1-7 337
35, 3-6 337
35, 3 337
35, 5-6 ..... 224, 337
40, 5 167
40, 12 ..... 58, 149
42, 5 ..... 47, 51, 288
42, 10-12 88
43, 5-7 117
43, 10-12 61
43, 10 ... 61, 174, 320, 321
43, 18-21 ..... 226, 339
43, 23-24 ..... 132, 136
45, 7 ..... 271, 272, 273
50, 6-7 338
50, 6 224
50, 8-10 225
50, 8 339
50, 9 ..... 225, 339
50, 10 339
51, 6 57
53, 2-3 337
53, 3 ..... 218, 224, 337
53, 4 ..... 224, 337
53, 7 . 191, 218, 224, 318, 337, 338
53, 8 .... 224, 334, 335, 337, 340
56, 7 54
58, 3 335
58, 4-5 307
58, 6-10 307
58, 6-9 ... 132, 136, 303, 304
60, 17 205
61, 1 191
62, 11 98
65, 2 ..... 224, 337, 338
65, 17 96
66, 1 ..... 48, 54, 56, 285
66, 2 132
66, 11 312
66, 22 96

JÉRÉMIE

2, 19 ..... 260, 372
4, 22 55
5, 8 275
6, 2-4 135
6, 17-18 245

6, 20 ..... 132, 135, 304
7, 2-4 ..... 132, 304
7, 3 244
7, 11 54
7, 21-25 .. 132, 136, 303, 304
7, 21-22 311
7, 22-23 ... 302, 303, 304, 307
7, 25-28 248
7, 29-30 245
8, 56 64
9, 1 196
9, 24 ..... 132, 136
11, 15 ..... 132, 136
15, 9 ..... 225, 338
17, 9 ..... 224, 334
22, 17 142
23, 20 201
23, 23 149
23, 24 149
31, 26 214
31, 31-32 ..... 88, 225, 339
35, 15 248

PSEUDO-JÉRÉMIE

..... 186, 218, 222, 337-338

BARUCH

3, 9-38 170
3, 38 ..... 170, 174, 324

ÉZÉCHIEL

1, 1 177
1, 15-25 329
1, 26-27 177
1, 28 ..... 177, 179
20, 12 124
20, 24-25 ..... 120, 121
36, 26 ..... 225, 339
37, 12-14 337

DANIEL

2, 34-35 178
2, 34 330
3, 50 329
3, 55 149
3, 92 177
7, 9-28 333
7, 9 330
7, 13-14 178
7, 13 ..... 218, 223, 320, 330, 333
12, 3 201
12, 4 201
12, 7 201
13, 5 204
13, 20 204
13, 52-53 204
13, 56 204
14, 4-5 65
14, 25 65
20, 11 a 177

OSÉE

1, 2 180
1, 6-9 180
2, 25 155
6, 6 ..... 133, 136, 137
12, 11 ..... 173, 324

AMOS

1, 2 ..... 224, 336
5, 18 - 6, 7 311
6, 12 241
8, 9-10 225
8, 9 338

MICHÉE

5, 1 224

HABACUC

3, 3 ..... 221, 336, 337

ZACHARIE

7, 9-10 .. 133, 136, 244, 304, 305
8, 17 ..... 133, 136, 244, 302, 303, 304, 305, 307
9, 9 ..... 98, 218, 224, 337
12, 10-14 333
12, 10 ..... 223, 320, 333

MALACHIE

1, 10-11 ..... 133, 138, 139, 146, 307, 308
1, 11 ..... 139, 148
2, 10 ..... 167, 324
4, 1 ..... 59, 218, 223, 334

NOUVEAU TESTAMENT

MATTHIEU

1, 20-23 191
1, 23 150
2, 6 ..... 224, 336
3, 9 ..... 74, 268
3, 10 ..... 212, 246, 252

3, 11-12 59
3, 12 ..... 59, 219, 223, 334
5, 8 90,
158, 163, 164, 170, 171, 177, 324
5, 10 ..... 205, 222, 356
5, 12 223
5, 13 ..... 199, 215
5, 14 75
5, 16 256
5, 17-18 ..... 228, 229
5, 17 ... 44, 54, 105, 112, 113, 310
5, 20 112
5, 21-22 .....
103, 105, 112, 113, 114, 128
5, 22 129
5, 23-24 139
5, 25-26 236
5, 27-28 .....
103, 105, 112, 113, 114, 128
5, 28 129
5, 33-34 ..... 112, 114, 128
5, 34-35 .....
42, 48, 50, 54, 56, 103, 285
5, 35 ..... 242, 247
5, 37 ..... 112, 114, 128
5, 39 229
5, 40-41 128
5, 40 113
5, 41 113
5, 43-45 128
5, 43-11 113
5, 45 ..... 113, 249
6, 3 213
6, 30 199
7, 1-2 213
7, 5 213
8, 11-12 ..... 239, 242, 252
8, 11 67
8, 13 258
8, 17 221
9, 16-17 ..... 228, 230
9, 17 ..... 226, 339
9, 29 258
10, 5-6 55
10, 6 ..... 55, 192
10, 15 ..... 209, 358
10, 24 ..... 214, 353
11, 12 259
11, 19 ..... 199, 214
11, 23-24 ..... 242, 246
11, 25-27 ..... 286, 287
11, 25. 42, 47, 50, 51, 70, 285, 288
11, 26 ..... 70, 91, 177, 202
11, 27 42,
53, 54, 61, 64, 68, 69, 70, 72,
73, 76, 95, 167, 282, 286, 323, 324
12, 5 82
12, 6-12 91
12, 6 ..... 44, 86, 89
12, 7 45,
133, 134, 136, 142, 154, 283
12, 20 176
12, 29 220
12, 36 129
12, 39-40 89
12, 41-42 219
12, 41 89
12, 42 89
12, 50 275
13, 13 211
13, 10-16 ..... 199, 211
13, 17 .. 44, 86, 90, 95, 163, 187
13, 24-30 271
13, 24 274
13, 25 ..... 272, 273
13, 36-43 271
13, 38 .... 200, 272, 274, 276
13, 40-43 ..... 271, 273
13, 44 ..... 197, 200
13, 52 .. 44, 86, 87, 89, 197, 201
15, 3-4 92
15, 3 ..... 104, 107
15, 6 92
16, 27 ..... 207, 355
17, 1-8 176
18, 8-9 208
19, 7-8 ..... 106, 122
19, 8 ..... 121, 122
19, 11 24
19, 17 .... 73, 105, 110, 111, 120
19, 18-19 110
19, 21 113
19, 26 261
20, 1-16 ..... 242, 250
20, 1-8 158
20, 8 250
20, 37-40 108
21, 5 98
21, 9 98
21, 13 ..... 42, 48, 54, 285
21, 16 ..... 86, 98
21, 19 246
21, 28-32 ..... 242, 251
21, 31 ..... 163, 182, 331
21, 32 251
21, 33-43 241
22, 3 268
22, 7 249
22, 13 248
22, 14 ... 123, 208, 248, 357
22, 29 ..... 63, 65
22, 31-32 . 43, 63, 65, 286, 287
22, 37-41 ..... 44, 105, 106
23, 2-4 ..... 105, 109
23, 9 . 19, 20, 42, 47, 49, 50, 285
23, 26 142

23, 27-28 111
23, 28 99
23, 33 275
23, 34 87
23, 37-38 .....
236, 242, 251, 252, 258, 284
23, 37 ..... 253, 254
24, 21 ..... 225, 338
24, 42 ..... 242, 246
24, 45-46 205
24, 48-51 204
25, 14-30 207
25, 21 ..... 97, 355
25, 31-46 271
25, 32 272
25, 34-36 ..... 145, 213
25, 34 ..... 145, 209, 273
25, 35-36 ..... 199, 213
25, 41 ..... 208, 209, 223, 272,
273, 274, 276, 334, 357, 358
26, 24 ..... 209, 358
26, 26 133
27, 45 225
30, 1-4 199

MARC

4, 26-29 57
5, 19 209
9, 23 258
10, 28-31 82

LUC

1, 2 36
1, 46-47 74
1, 71 ..... 170, 324
1, 74-75 170
2, 10 74
2, 29-32 74
2, 30 167
3, 9 83
3, 11 213
4, 21 191
6, 3-4 ..... 43, 80, 82
6, 46 257
6, 49 209
10, 19 274
11, 32 249
12, 35-36 ..... 246, 257
12, 45-46 257
12, 47 257
12, 48 ..... 207, 246, 355
13, 6-9 242
13, 7 ..... 241, 251
13, 10-16 ..... 79, 80
13, 10-13 43
13, 28 ..... 64, 77, 287
13, 29 ..... 64, 67, 77, 287
13, 32 275
15-16 80
15, 11-32 242
15, 22-23 118
15, 22 118
15, 25 119
16, 9 ..... 199, 212, 213
16, 16 58
16, 31 . 48, 52, 192, 282, 288, 289
18, 7-8 ..... 209, 357
18, 8 ..... 223, 334
18, 10-14 ..... 181, 242, 250
18, 27 ..... 171, 324
19, 37 98
19, 38 98
20, 36 66
20, 38 65
21, 4 140
21, 33 ..... 48, 56
21, 34-36 ..... 242, 246
21, 34 256
22, 27 186
23, 31 83
24, 26 159
24, 47 201

JEAN

1, 1-5 166
1, 1 116
1, 3 215
1, 12 275
1, 14 .... 167, 324, 374, 380
1, 18 ..... 69, 163,
164, 173, 177, 324, 325, 330, 336
1, 50 ..... 89, 90, 141, 177
3, 14 55
3, 36 258
4, 14 216
4, 35-38 ..... 191, 282, 283
4, 37 ..... 158, 161, 189, 196
4, 41-42 55
5, 2-3 81
5, 14 248
5, 39-40 ..... 44, 86, 92, 95
5, 39 94
5, 46-47 .. 48, 52, 192, 282, 288
5, 46 93
6, 54 261
7, 22-23 81
7, 37-39 ..... 226, 339
8, 41 275
8, 44 275
8, 56 43,
66, 67, 73, 74, 90, 286, 287
8, 58 ..... 44, 105, 115, 116
11, 25 66
13, 25 179
14, 2 269

14, 6-7 76
14, 9 72
15, 9-10 ..... 372, 374
15, 15 ..... 105, 114
15, 16 ..... 106, 116
17, 5 ..... 106, 116
17, 24 ..... 106, 116
19, 11 143
19, 15 184
19, 37 223

ACTES des APÔTRES

1, 8 356
2, 29-36 223
3, 15 193
4, 12 139
7, 7 124
7, 38-43 121
7, 42 121
10, 34 350
10, 42 ..... 167, 324

ROMAINS

1, 18 ..... 199, 209, 357, 358
1, 25-28 218
1, 28 ..... 211, 359
2, 4-5 255
2, 10 256
2, 15 126
3, 21 229
3, 22 ..... 226, 339
3, 23 ..... 127, 206, 355
3, 30 190
4, 3 ..... 66, 77, 286, 287
5, 14 ..... 57, 331
6, 9 ..... 207, 355
7, 18 251
8, 3 374
8, 15 90
8, 18 320
8, 28 320
8, 29 ..... 260, 375
8, 36 125
9, 10-12 183
9, 13 183
9, 25-26 ..... 156, 180
10, 3-4 ..... 105, 107, 110
10, 3 ..... 105, 107
10, 18 356
11, 17 ..... 180, 207, 330, 355
11, 21 207
11, 26 55
11, 32 ..... 374, 379, 380
13, 1-6 249
13, 10 108

I CORINTHIENS

1, 19 350
1, 29 ..... 206, 355
2, 15 ..... 217, 218, 221, 226
3, 2 262
3, 3 ..... 262, 386
3, 16-17 145
3, 17 83
5, 6 208
5, 11 ..... 208, 357
5, 12-13 208
6, 9-10 ..... 208, 357
6, 11 ..... 182, 208, 257, 357
7, 6 122
7, 12 122
7, 14 180
7, 31 ..... 56, 59
8, 6 221
9, 24-27 259
10, 1-12 . 120, 198, 208, 356, 357
10, 3-4 126
10, 4 120
10, 5 248
10, 11 ... 120, 198, 207, 209, 335
12, 4-7 ..... 172, 173
12, 4 ..... 205, 324
12, 7 177
12, 12-30 208
12, 28 205
13, 2 108
13, 9-10 ..... 90, 330
13, 9 ..... 90, 177
13, 10 177
13, 12 ..... 90, 91, 177
13, 13 108
14, 20 ..... 211, 359
15, 10 ..... 190, 192
15, 23 ..... 383, 384
15, 25-26 72
15, 27 72
15, 33 384
15, 53 ..... 377, 384, 385, 387

II CORINTHIENS

2, 15-16 ..... 199, 210
2, 17 204
4, 4 ..... 23, 211, 359
5, 4 ..... 268, 384
7, 2 204
11, 3 37
12, 9 377

GALATES

2, 21 206
3, 6-9 183
3, 5-9 331

3, 6 ..... 77, 286
3, 24 ..... 55, 105, 107, 108
4, 4-5 374
4, 4 185
4, 6 ..... 90, 91

ÉPHÉSIENS

1, 21 ..... 149, 194
2, 7 ..... 61, 378
2, 17 195
2, 20 ..... 194, 195
3, 8 ..... 61, 378
3, 18 ..... 59, 149
4, 5-6 215
4, 6 ..... 167, 215, 324
4, 9 ..... 187, 206, 355
4, 10 76
4, 16 216
4, 25 257
4, 29 257
5, 1 374
5, 6-7 ..... 208, 357
5, 8 257

PHILIPPIENS

1, 11 241
1, 18 241
2, 8 194
2, 11 377
2, 15 ..... 67, 75
3, 9 383
3, 12 90
4, 18 ..... 140, 143

COLOSSIENS

1, 14-18 331
1, 15 183
1, 18 .... 167, 193, 324, 326, 386
2, 11 124
2, 19 383

II THESSALONICIENS

1, 5 ..... 242, 246
1, 6-10 ..... 209, 357
1, 6-8 ..... 223, 334
1, 7 338
1, 9-10 ..... 221, 334, 357
1, 9 ..... 199, 358
2, 11-12 211
2, 11 359

I TIMOTHÉE

1, 9 126
2, 4 221

JACQUES

2, 23 114
3 241
5, 6 142

I PIERRE

1, 7 129
1, 8 90
1, 12 228
2, 22 ..... 167, 324
2, 16 129

APOCALYPSE

1, 12-16 ..... 158, 178
1, 15 ..... 118, 119, 330
1, 17-18 179
1, 17 179
3, 7 201
5, 3 ..... 167, 201
5, 6-7 179
5, 9 167
6, 2 183
6, 14 60
11, 19 145
19, 11-16 179
20, 2 183
20, 9-11 158
21, 3 ..... 145, 213

II. Irénée de Lyon

Adversus haereses

I, Préface, 1 ..... 24, 37
I, Préface, 2 23
I, 1, 1 50
I, 1, 3 ..... 24, 236
I, 2, 5 70
I, 3, 1 ..... 24, 236
I, 3, 5 59
I, 3, 6 ..... 25, 293
I, 5, 2 77
I, 5, 3 50
I, 5, 4 387
I, 6, 1-4 256
I, 6, 1 ..... 53, 71, 128, 272
I, 6, 2 128
I, 6, 3-4 258
I, 7, 1 272
I, 7, 2-3 53
I, 7, 3 50
I, 7, 5 ..... 60, 256
I, 8, 1 ..... 25, 236, 293
I, 8, 3 ..... 111, 236
I, 8, 5 166
I, 9, 3 71
I, 9, 4 ..... 221, 236, 237
I, 9, 5 24
I, 10, 1 385
I, 10, 2 126
I, 10, 3 ..... 120, 154, 156, 177, 180, 237, 260, 293, 328, 330, 372, 373, 380, 385, 388
I, 12, 2 96
I, 13, 4 ..... 36, 385
I, 13, 6 258
I, 13, 7 251
I, 15, 4 385
I, 15, 5 ..... 167, 326
I, 15, 6 23
I, 17, 2 219
I, 18, 1 ..... 25, 293, 332
I, 18, 2 120
I, 18, 3 123
I, 18, 4 120
I, 19, 1 219
I, 19, 1-2 330
I, 19, 2 ..... 155, 171, 327 328
I, 20, 2 50
I, 20, 3 ..... 68, 70, 76
I, 21, 1 36
I, 22, 1 ..... 38, 61, 167, 261, 326
I, 23, 1-2 219
I, 25, 3 386
I, 25, 4 236
I, 26, 2 220
I, 27, 1-2 102
I, 27, 2 77
I, 27, 3 ..... 77, 186
I, 27, 4 ..... 219, 372
I, 28, 1 264
I, 31, 3 267
II, Préface, 1 219
II, Préface, 2 24
II, 1, 1-4 56
II, 1, 1 ..... 219, 386
II, 1, 4-5 219
II, 1, 5 386
II, 2, 1-3 166
II, 2, 4 368
II, 2, 5-6 77
II, 2, 5 274
II, 2, 6 ..... 26, 293, 324
II, 3, 2 219
II, 4, 2 386
II, 5, 4 258
II, 6, 1 ..... 68, 70
II, 6, 2 387
II, 6, 3 387
II, 7, 1 61
II, 7, 3 ..... 334, 357, 358
II, 9, 1 ..... 26, 218
II, 9, 2 219
II, 10, 2 ..... 25, 167, 326
II, 11, 1-2 ..... 26, 293
II, 11, 2 24
II, 13, 3 ..... 96, 264
II, 13, 4 325
II, 13, 8 96
II, 13, 10 264
II, 14, 1 203
II, 14, 4 ..... 258, 387
II, 14, 7 68
II, 17, 1 24
II, 17, 3 ..... 264, 387

II, 17, 11 325
II, 18, 1 264
II, 18, 5 264
II, 19, 3 259
II, 19, 4 326
II, 19, 8 221
II, 19, 9 ..... 25, 219, 236
II, 20, 1 25
II, 20, 3 373
II, 20, 5 358
II, 22, 2 ..... 125, 249
II, 22, 4 ..... 331, 386, 387
II, 24, 3 120
II, 25, 3 ..... 168, 261, 263, 385, 386, 387
II, 27, 1 ..... 236, 237, 358
II, 27, 2 ..... 211, 218
II, 28, 1-2 263
II, 28, 1 57
II, 28, 2 ..... 38, 261, 386
II, 28, 3 ..... 96, 237
II, 28, 4 ..... 96, 219
II, 28, 5 334
II, 28, 6 72
II, 28, 7 ..... 223, 324
II, 28, 8 236
II, 28, 9 25
II, 30, 9 . 49, 167, 168, 325, 326
II, 31, 1 ..... 23-24, 36
II, 31, 3 37
II, 32, 1 .. 26, 29, 30, 293, 357, 358
II, 32, 2 387
II, 32, 5 333
II, 34, 2-3 385
II, 34, 2 . 58, 263, 265, 386, 387
II, 34, 3 ..... 264, 265
II, 35, 2 ..... 23, 27, 29, 30
II, 35, 3 330
II, 35, 4 ..... 27, 49
III, Préface .. 23, 24, 27, 230
III, 1, 1 356
III, 2-5 198
III, 2, 2 ..... 50, 202
III, 3, 1-3 202
III, 3, 1 202
III, 3, 2 203
III, 3, 3 334
III, 3, 4 ..... 76, 358
III, 4, 2 . 203, 244, 334, 355, 356
III, 4, 3 ..... 37, 76, 96, 251
III, 5, 1 ..... 50, 54, 219, 247
III, 5, 2 267
III, 5, 3 . 193, 194, 263, 373, 382
III, 6, 1 ..... 38, 174, 223, 224, 365, 387
III, 6, 2 ..... 61, 76, 321
III, 6, 5 122
III, 6-15 198
III, 6-8 ..... 27, 49
III, 7, 1 .. 23, 293, 358, 359
III, 8, 1 38
III, 8, 2 ..... 331, 373
III, 8, 3 ..... 58, 261, 263, 265, 268, 274, 386
III, 9-11 28
III, 9, 1 ..... 38, 75, 93, 167, 219, 267, 268, 326
III, 9, 2 ..... 334, 337
III, 9, 3 .. 53, 80, 191, 219, 386
III, 10, 1 ..... 219, 275, 356
III, 10, 2 ..... 262, 334, 387
III, 10, 4 219
III, 10, 5 229
III, 10, 6 ..... 223, 330, 333
III, 11, 1-6 168
III, 11, 1 ..... 53, 166
III, 11, 3 ..... 76, 219
III, 11, 4 326
III, 11, 6 .... 69, 70, 324, 330
III, 11, 7 ..... 76, 77
III, 11, 8 ..... 249, 383, 386
III, 11, 9 ..... 28, 76, 77, 203, 216, 293, 358, 382
III, 12 28
III, 12, 1-8 192
III, 12, 2 .. 192, 219, 223, 374
III, 12, 3 192
III, 12, 4 192
III, 12, 5 76
III, 12, 6-8 193
III, 12, 6 ..... 50, 193
III, 12, 7 . 93, 173, 189, 192, 324
III, 12, 8 ..... 192, 334, 386
III, 12, 9 ..... 192, 193, 230
III, 12, 10 219
III, 12, 11-12 216
III, 12, 11 124
III, 12, 12 ..... 28, 30, 76, 77, 102, 219, 293
III, 12, 13 ..... 193, 324, 376
III, 12, 14 229
III, 12, 15 ..... 189, 386
III, 13-15 28
III, 13, 2 76
III, 14, 4 ..... 76, 267
III, 15, 2 ..... 37, 128, 219
III, 15, 3 38
III, 16-23 ..... 28, 198
III, 16, 1 ..... 36, 219
III, 16, 2-3 334
III, 16, 2 191
III, 16, 3 ..... 223, 262, 331, 334, 335, 336, 365
III, 16, 6 ..... 53, 219, 326, 331, 365, 368, 375, 382, 386
III, 16, 7 . 244, 268, 328, 330, 382

III, 16, 8 ..... 338, 355
III, 16, 9 355
III, 17, 1-2 88
III, 17, 1 ... 182, 191, 382, 386
III, 17, 2 ..... 246, 339
III, 17, 2-3 ..... 245, 268
III, 17, 3 ..... 250, 339
III, 17, 4 37
III, 18-23 ..... 368, 370
III, 18, 1-7 365
III, 18, 1-2 374
III, 18, 1 ..... 265, 267, 364, 365, 381, 383, 384
III, 18, 2 ..... 80, 274, 331
III, 18, 3 ..... 191, 334
III, 18, 4-5 219
III, 18, 5 ..... 53, 222
III, 18, 6-7 220
III, 18, 6 ..... 80, 331
III, 18, 7 ..... 267, 274, 327, 358, 368, 374
III, 19 365
III, 19, 1 ..... 220, 262 268, 327, 334, 337, 385, 387
III, 19, 2 . 318, 330, 334, 335, 336
III, 19, 3 ..... 28, 268, 334, 337, 355, 368, 383, 384, 385, 387
III, 20-23 379
III, 20, 1-3 368
III, 20, 1-2 ..... 260, 267, 373, 377, 379
III, 20, 1 ..... 24, 89, 264, 355, 365, 373
III, 20, 2 ..... 262, 264, 266, 326, 327, 334, 358, 374, 379, 381, 382, 384, 385, 387
III, 20, 3 ..... 255, 337
III, 20, 4 ..... 186, 336, 338
III, 21-23 ..... 365, 369
III, 21, 1-5 28
III, 21, 2 220
III, 21, 4 ..... 218, 334
III, 21, 7-8 28
III, 21, 7 ..... 178, 330, 386
III, 21, 9 ..... 382, 386
III, 21, 10 373
III, 22, 1 ..... 220, 221, 364
III, 22, 3 327
III, 22, 4 ..... 185, 331, 387
III, 23 ..... 370, 377, 379
III, 23, 1 ..... 37, 52, 274, 331, 358, 365, 373
III, 23, 2-3 273
III, 23, 3 ..... 264, 273, 274, 334, 357, 358, 372, 373
III, 23, 5 ..... 118, 273, 378
III, 23, 6 ..... 366, 367
III, 23, 7 ... 37, 183, 250, 274
III, 23, 8 372
III, 24, 1 ..... 36, 72, 203, 220, 368, 375, 386
III, 24, 2 ..... 325, 368, 386
III, 25, 1 356
III, 25, 2 ..... 102, 128
III, 25, 3-4 219
III, 25, 3 ..... 113, 246
III, 25, 4 ..... 128, 249
III, 25, 5 219
III, 25, 6 367
III, 25, 7 ..... 28, 277, 293
IV, Préface 27
IV, Préface, 1 ..... 28, 29, *35*
IV, Préface, 2 ..... *35-36*
IV, Préface, 3-4 ..... *36-38*
IV, Préface, 3 ..... *36*, 216
IV, Préface, 4 38
IV, Préface, 4[a] *36-37*
IV, Préface, 4[b] *37-38*
IV, 1-41 ..... *289-292*
IV, 1-19 .. *29-30*, *282-283*, 321
IV, 1-8 153
IV, 1-5, 1 .. *42*, *47-48*, *285-286*
IV, 1, 1-2 .. 19, *47*, *49-51*, 290
IV, 1, 1 ..... 19, 20, 49, 50, 256, 285, 358, 368, 375
IV, 1, 2 ..... 20, 49, 293
IV, 2, 1-7 290
IV, 2, 1-2 ..... *51*, 52, 323
IV, 2, 1 ..... 50, 52, 127, 288
IV, 2, 2 ..... 285, 286
IV, 2, 3-4 . *48*, *52-53*, 285, 288
IV, 2, 3 .. 51, 192, 282, 288, 293
IV, 2, 3[a] *52*
IV, 2, 3[b]-1 ..... *52-53*
IV, 2, 4 ..... 53, 123, 282, 289, 331, 356
IV, 2, 5-7 ..... *48*, *53-55*
IV, 2, 5 ..... 50, *53-54*, 108, 236, 247, 285, 312
IV, 2, 6 ..... 92, 218, 229, 285
IV, 2, 6-7 ..... *54-55*
IV, 2, 7 ..... 55, 108, 192
IV, 3 ..... *48*, *56-57*
IV, 3, 1 - 5, 1 290
IV, 3-4 323
IV, 3, 1 ..... 50, 285
IV, 4 ..... *48*, *57-60*
IV, 4, 1-2 ..... *57-59*
IV, 4, 1 .. 50, 58, 260, 285, 331
IV, 2, 3-4 ..... *288-289*
IV, 4, 2 71
IV, 4, 3 ..... 54, *59-60*, 120, 123, 273, 275, 334
IV, 5-7 76
IV, 5 323

IV, 5, 1 ... *48*, *60-61*, 63, 64, 65, 79, 174, 260, 263, 321, 378, 379
IV, 5, 2 - 8, 1 ..... *12-13*, *63-65*, *286-287*
IV, 5, 2-4 290
IV, 5, 2 ..... 61, *63-64*, *65-66*, 76, 93, 286
IV, 5, 3-5 . *64*, *66-67*, 93, 183, 331
IV, 5, 3-4 194
IV, 5, 3 .. 90, 194, 286, 332
IV, 5, 4 ..... 114, 244, 332
IV, 5, 5 ..... 64, 73, 90, 286
IV, 6 . 61, *64*, *68-73*, 290, 324, 341
IV, 6, 1-2 ..... *68-69*
IV, 6, 1 ..... 64, 68, 323
IV, 6, 2 ..... 69, 258, 386
IV, 6, 3-4 ..... *69-70*
IV, 6, 3 ..... 68, 70, 91, 263, 324, 325, 328, 330
IV, 6, 4 ..... 70, 76, 286
IV, 6, 5-7[a] *71-72*
IV, 6, 5 ..... 211, 328
IV, 6, 6 ..... 171, 218, 328
IV, 6, 7 ..... 64, 68, 70, 71, 72, 287, 328
IV, 6-7[b] *72-73*
IV, 7, 1 - 8, 1 290
IV, 7, 1-3 93
IV, 7, 1-2 ..... *64*, *73-75*
IV, 7, 1 ..... *73-74*, 90, 191, 244, 287, 327, 356
IV, 7, 2 ..... 73, *74-75*, 183, 194, 331, 382
IV, 7, 3 - 8, 1 ..... *64*, *75-78*
IV, 7, 3 ..... 64, 70, 76, 79, 293
IV, 7, 3[a] *75*
IV, 7, 3[b]-4 ..... *76-77*
IV, 7, 4 ..... 41, 64, 68, 110, 218, 325, 327
IV, 8, 1 ..... 76, *77-78*, 79, 80, 252, 287
IV, 8, 2-3 ..... *43*, 79, 290
IV, 8, 2 ..... 54, 79, *80-81*, 125, 181, 229, 331, 387
IV, 8, 3 ..... 79, *80*, *81-83*, 125, 141, 145, 252, 287
IV, 9-19 153
IV, 9-11 ..... *43-44*, 290
IV, 9, 1-3 364
IV, 9, 1 ..... 57, 79, *85-86*, *87-88*, 89, 119, 120, 201, 331, 358
IV, 9, 2-3 ..... *86*, 259
IV, 9, 2 .. 41, *88-91*, 98, 108, 138, 141, 171, 176, 177, 217, 263, 264, 324, 327, 330, 368, 386
IV, 9, 3 ..... *91-92*, 111, 267
IV, 10 ..... *92-94*
IV, 10, 1-2 ..... *86*
IV, 10, 1 ..... 95, 189
IV, 10, 2 ..... 94, 214, 262
IV, 11, 1-3 ..... *86*, *94-98*
IV, 11, 1-2 263
IV, 11, 1 .. 87, 90, *94-95*, 265
IV, 11, 2-3 ..... 171, 263, 327
IV, 11, 2-3[a] *96-97*
IV, 11, 2 ..... 41, 96, 108, 261, 264, 268, 355, 368, 385, 386
IV, 11, 3 ..... 141, 228, 247
IV, 11, 3[b] *97-98*
IV, 11, 4 .. *86*, 92, *98-99*, 120
IV, 12-16 .... *44-45*, 57, 283, 291
IV, 12-13 140
IV, 12, 1-5 ... *104-105*, *107-112*
IV, 12, 1 ..... 81, 101, *107-108*, 323, 356
IV, 12, 2-3 ..... *108-109*
IV, 12, 2 ..... 259, 327
IV, 12, 3 91
IV, 12, 4 .... 92, 105, *109-110*, 218, 323
IV, 12, 5 ..... 73, *110-111*, 112, 120, 128, 221
IV, 13, 1-3 ..... *105*, *112-114*
IV, 13, 1 ..... 87, *112*, 128, 229, 293, 310, 356, 358
IV, 13, 2-3 140
IV, 13, 2 .... 87, 108, *112-113*, 128, 331
IV, 13, 3 .. 75, 87, *113-114*, 128, 213, 229, 219, 259, 327, 331
IV, 13, 4 ..... 87, 331, 332
IV, 13, 4[a] *105*, *114-115*
IV, 13, 1[b] - 11, 2 ..... *105-106*, *115-118*
IV, 13, 1[b] - 11, 1 ..... *115-117*
IV, 14, 1 .. 115, 171, 328, 332
IV, 14, 2-3 112
IV, 14, 2 ..... 115, *117-118*, 244, 249, 328, 330, 332, 339
IV, 14, 3 - 16, 5 ..... 91, 311
IV, 14, 3 - 16, 4[a] . *106-107*, *119-127*
IV, 14, 3 - 15, 1 . *106*, *119-121*, 134
IV, 14, 3 ..... 87, 108, 115, 120, 256, 312, 355, 356
IV, 15, 1 ..... 87, 112, 124, 255, 256, 267, 332
IV, 15, 2 ..... *106*, *121-123*, 208, 257, 259, 357, 379, 387
IV, 16, 1-2 ..... *106*, *123*
IV, 16, 1 ..... 81, 83, 124, 125, 176, 331
IV, 16, 2 .. 93, 124, 127, 312
IV, 16, 3-4[a] *107*, *126-127*
IV, 16, 3 ..... 87, 121, 121, 127, 128, 256, 311

IV, 16, 4-5 88
IV, 16, 4 . 115, 127, 268, 293, 355
IV, 16, 4b-5 ..... *107*, *127-129*
IV, 16, 5 ..... 87, 108, 140, 207, 229, 244, 246, 267, 358
IV, 17-19a *45*
IV, 17-18 291
IV, 17 ..... 300, 305, 310
IV, 17, 1-5 ..... 297, 300, 305, 306, 340
IV, 17, 1-4 ... *131-133*, *134-135*
IV, 17, 1-3 256
IV, 17, 1-2 255
IV, 17, 1 .. 115, 131, 132, 142, 256, 276, 302, 305, 310, 312
IV, 17, 1a *134-135*
IV, 17, 1b-2 ..... *135*
IV, 17, 2 ..... 141, 245, 268, 299, 300, 301, 304, 310, 311
IV, 17, 3 ..... 97, 121, 300, 303, 304, 305, 311, 312
IV, 17, 3a *136*
IV, 17, 3b-4 ..... *136-137*
IV, 17, 4 . 132, 134, 142, 283, 310
IV, 17, 5 - 19, 1 134
IV, 17, 5 - 19, 1a . *133-134*, *137-146*
IV, 17, 5 . *137-138*, 140, 146, 331
IV, 17, 5-6 138
IV, 17, 6 ..... *138-139*
IV, 18, 1-2 ..... *139-141*
IV, 18, 1 ..... 115, 137
IV, 18, 2 ..... 87, 125, 139, 140, 331, 332
IV, 18, 3 ..... 115, 137, 140, *141-143*, 195, 272, 332
IV, 18, 4 - 19, 1a *143-146*
IV, 18, 4 ..... 137, 138, 140, 142, 218, 219, 264
IV, 18, 5 141
IV, 18, 6 . 115, 137, 140, 148, 213
IV, 19 291
IV, 19, 1 ..... 120, 138
IV, 19, 1b-3 ..... *45-46*, 147
IV, 19, 1b *148-149*
IV, 19, 2 58-59, 148, *149*, 170
IV, 19, 3 . 97, 148, *149-150*, 171
IV, 20-35 ..... *30*, *283-284*
IV, 20-22 322
IV, 20-22a 284
IV, 20-21 .. 293, 297, 315, 319
IV, 20, 1 - 22, 2a .. 161, *321-322*
IV, 20, 1 - 21, 3 317
IV, 20, 1-7 ..... *323-328*
IV, 20, 1-11a 156
IV, 20, 1-8 ..... *158*, 291
IV, 20, 1-7 . 316, 317, 318, *323-328*
IV, 20, 1-1 .... 316, 317, 367
IV, 20, 1-4a *164*, *165-169*
IV, 20, 1-3 321
IV, 20, 1 ..... 77, 147, 163, *165-166*, 167, 169, 318, 322, *325-326*, 327, 386
IV, 20, 2 ..... *166-168* 167, 168, 170, 201, 262, 263, 293, 323, 324, 325, *326-327*, 331, 386
IV, 20, 3 . 167, *168*, 293, 325, *327*
IV, 20, 4-8 321
IV, 20, 4-7 324
IV, 20, 4-6 317
IV, 20, 4 ..... 70, 166, 167, 169, 170, 171, 263, 268, 324, 325, 326, *327*, 382
IV, 20, 4a *168-169*
IV, 20, 4b - 25, 3 376
IV, 20, 4b-8a *164*, *169-175*
IV, 20, 4b-5 ..... *169-172*
IV, 20, 5-6 263
IV, 20, 5 ..... 70, 155, 163, 170, 171, 263, 269, 316, 323, 324, 325, *327-328*, 330
IV, 20, 6-7 .. *172-173*, 263, 325
IV, 20, 6 ..... 70, 163, 167, 172, 177, 263, 316, 324, 326, *328*, 330, 386
IV, 20, 7 ..... 147, 172, 263, 268, 316, 318, 326, *328*, 376
IV, 20, 8-12 ..... 320, 321
IV, 20, 8 - 11a 316, 317, 323, *328-330*
IV, 20, 8 ..... 73, 268, 315, 316, 317, 319, 320, 321, 324, 328, 329, 330, 338, 371, 376
IV, 20, 8a *174-175*
IV, 20, 8b-11b 173
IV, 20, 8b-11a *164*, *175-178*
IV, 10, 8b-9 ..... *175-176*
IV, 20, 9-11 ..... *158*
IV, 20, 9-11b 291
IV, 20, 9-11a ... 315, 319, 321
IV, 20, 9 ..... 155, 171, 261, 324, 328, 329, 330, 386
IV, 20, 10 ..... 125, 176, 179, 263, 264, 267, 330, 386
IV, 20, 10 a *176*, 329
IV, 20, 10b-11a *177*
IV, 20, 11 . 70, 155, 163, 164, 171, 179, 316, 324, 325, 328, 330
IV, 20, 11a *177-178*
IV, 20, 11b *164-165*, *178-179*, 315, 321
IV, 20, 12 - 22, 2a . *158*, 173, 291
IV, 20, 12 - 21, 3 ..... 315, 316, 317, 319, 321, 323, *330-332*
IV, 20, 12 ..... 156, 163, *165*, *180-182*, 195, 206, 207, 315, 319, 321, 330, 331, 332, 355, 358

IV, 20, 12ª *180*
IV, 20, 12ᵇ *180-181*
IV, 20, 12ᶜ *181-182*
IV, 21 156
IV, 21, 1-3 . *165*, *182-185*, 321
IV, 21, 1 ..... 67, *182-183*, 194, 244, 331
IV, 21, 2 ..... *183*, 331
IV, 21, 3 ..... 80, *183-185*, 215, 317, 331, 376
IV, 22-24 315
IV, 22 ..... 164, 315
IV, 22, 1-2 321
IV, 22, 1-2ª .. *165*, *185-187*, 321
IV, 22, 1 . 90, 163, 182, 186, 187, 206, 208, 250, 257, 338, 355
IV, 22, 2 250
IV, 22, 2ᵇ - 25, 3 ..... *158-159*, 161, 200, 283, 291
IV, 22, 2ᵇ - 23, 2 ..... *190-192*
IV, 23-25 ..... 282, 284
IV, 23-24 315
IV, 23, 1 . 93, 189, 196, 283, 361
IV, 24, 1-2ª *190*, *192-194*
IV, 24, 1 ..... 189, 193, 293, 324, 331, 382
IV, 24, 2 ..... 71, 189
IV, 24, 2ᵇ 25, 3 .. *190*, *194-197*
IV, 24, 2ᵇ - 25, 1 ..... *194-195*
IV, 25, 1 . 67, 87, 194, 244, 268, 293
IV, 25, 2 ... 156, 293, 297, 315, 316, 317, 319, 323, 331, *332*
IV, 25, 3 ..... *195-196*, 283
IV, 26-35 ..... 284, *347-349*
IV, 26 - 33, 9 316
IV, 26-32 ..... 161, 283, 291
IV, 26, 1-2 178
IV, 26, 1 .. 88, *159*, 176, *197-198*, *200-202*, 218, 231, 264, *347*, 386
IV, 26, 2-5 ..... *159*, *198*, 200, *202-205*, *347-348*
IV, 26, 2 ..... 203, 220, 293
IV, 26, 3 ..... 203, 204, 257
IV, 26, 4 203
IV, 26, 5 ..... 203, 231, 277
IV, 27-32 ... 159, 216, 297, 316, 345, 346, 348, *349-354*, *354-360*
IV, 27, 1 - 32, 2 200
IV, 27, 1-2 .... *198*, *205-207*, 348, 351, 353, *354-356*, 360
IV, 27, 1 ..... 89, 174, 182, 205, 251, 257, 343, 345, 349, 350, 351, 353, 354, 355, 356, 360
IV, 27, 2 - 29, 2 354
IV, 27, 2 ... 174, 186, 246, 250, 343, 345, 350, 353, 355, 356
IV, 27, 3 - 30, 4 . 353, 354, 360
IV, 27, 3 - 28, 2 ..... *198-199*, *207-209*, 348
IV, 27, 3-4 . *207-209*, *356-358*, 361
IV, 27, 3 .. 120, 207, 351, 357
IV, 27, 4 ..... 182, 248, 257, 334, 357, 358
IV, 28, 1-2 ..... *209-210*, 246, 356, *358-359*
IV, 28, 1 ..... 246, 334, 343, 351, 352, 358, 360, 361
IV, 28, 2 - 29, 2 343
IV, 28, 2 ... 87, 263, 273, 334, 344, 345, 346, 357, 361, 376, 386
IV, 28, 3 - 29, 2 . *199*, *210-211*, 348
IV, 28, 3 .. *210-211*, 344, *359*, 361
IV, 29, 1-2 ..... 72, *211-212*, 344, 356, *359-360*, 361
IV, 29, 1 ..... 23, 211, 269, 328, 359
IV, 29, 2 211
IV, 30 348
IV, 30, 1-4 . *199*, *212-214*, 352
IV, 30, 1 ..... 212, 331, 344, 345, 346, 351, 352, 360, 361
IV, 30, 2 293
IV, 30, 3 ..... 125, 343, 344, 345, 347, 352
IV, 30, 4 .. 181, 293, 331, 352
IV, 31 ..... 348, 354, 360
IV, 31, 1-3 ..... 199, *214-215*, 344, 353, 360
IV, 31, 1 ..... 174, 186, 318, 344, 345, 351, 353, 360
IV, 31, 2 ..... 94, 184, 262, 331, 338, 341
IV, 31, 3 ..... 215, 222
IV, 32, 1-2 ..... *200*, *215-216*
IV, 32, 1 . 293, 324, 343, 346, 360
IV, 32, 2 ..... 120, 293
IV, 33 ..... 161, 283, 292
IV, 33, 1-15 202
IV, 33, 1-10ª *159-160*
IV, 33, 1-7ª *217*, *218-220*
IV, 33, 1-5 ..... *348*
IV, 33, 1 ... 59, 92, 178, 186, 217, 330, 333, 337, 338, 375, 376
IV, 33, 2-5 203
IV, 33, 2-3 76
IV, 33, 3 219
IV, 33, 4 ..... 80, 220
IV, 33, 5 387
IV, 33, 6 203
IV, 33, 7ᵇ-9 ..... *217*, *221-223*
IV, 33, 7-8 .... 221, 231, 277
IV, 33, 7 ..... 203, 348
IV, 33, 9 ..... 215, 356, 386
IV, 33, 10-15 ..... *217-218*, *223-226*, 317, 319, 320, 322, 330

IV, 33, 10-11 ..... 156, 293, 315, 316, 317, 322
IV, 33, 10 .. 30, 333, 349, 386
IV, 33, 10b-15 ..... *160*
IV, 33, 11-15 . 318, *332-340*, 349
IV, 33, 11-11 ... 297, 320, 323
IV, 33, 11-13 340
IV, 33, 11-12 ... 318, 319, 332
IV, 33, 11 ..... 59, 209, 320, 330, *333-337*, 357, 358
IV, 33, 12 . 186, 318, *337-338*, 386
IV, 33, 13 ..... *338*
IV, 33, 14 . 229, 245, 246, *338-340*
IV, 33, 15 ..... 217, 226, 227, 231, 243, 245, 277, 293, 317, 322, 348, 382
IV, 34-35 ..... 76, 161, 283, *292*, *348-349*
IV, 34 243
IV, 34, 1-5 ..... *160*, *227-228*, *228-230*
IV, 34, 1 ..... 98, 358
IV, 34, 4 ..... 195, 196, 332
IV, 35 ..... 237, 243
IV, 35, 1-4 . *160-161*, *228*, *230-231*
IV, 35, 1 358
IV, 35, 4 ..... 237, 241, 247, 252, 277, 348, 382
IV, 36-41 ..... *30*, *284*
IV, 36 ... 235, 284, 292, 331, 371
IV, 36, 1-8 ..... *238*
IV, 36, 1-2 .. *241-242*, *243-245*
IV, 36, 1 ..... 235, 236, 237, 244, 245, 248, 252
IV, 36, 2 ..... 244, 255, 256, 277, 300, 305, 306, 358
IV, 36, 3 ..... 93, 209, 244, 248, 255, 257, 259, 358
IV, 36, 3-4 ..... *242*, *245-247*
IV, 36, 4 ..... 252, 355
IV, 36, 5-6 ... *242*, *247-249*
IV, 36, 5 ..... 235, 236, 244, 268, 358, 386
IV, 36, 6 .... 113, 248, 249, 255, 268, 386
IV, 36, 7-8 ..... *242*, *249-252*
IV, 36, 7 .. 117, 118, 235, 382
IV, 36, 8 . 181, 236, 241, 246, 284
IV, 37-39 ..... 128, 237, *239*, 284, 292, 293, 294, 297, 363, 364, 367, 368, 369, 370, 371, 375, 377, 378, 379, 382, 384, 387, 388
IV, 37 ..... 253, 365, *371-380*
IV, 37, 1-6a *253*, *254-258*
IV, 37, 1-5 ..... 284, 364
IV, 37, 1-2 123
IV, 37, 1 ..... 251, *254-256*, 257, 258, 284, 379, 387
IV, 37, 2-4 ..... *256-257*
IV, 37, 2 . 255, 266, 276, 293, 372
IV, 37, 3 . 201, 255, 259, 367, 379
IV, 37, 4 ... 208, 255, 357, 367
IV, 37, 5 . 255, *257-258*, 268, 284
IV, 37, 6 - 39, 4 284
IV, 37, 6b-7 . *254*, *258-260*, *372*
IV, 37, 6 . 255, 261, 266, 372, 388
IV, 37, 7 ..... 255, 261, 266, 365, 367, 368, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 379, 380, 381
IV, 38 ..... 365, 366, 367, 369, 370, 371, 375, *380-387*
IV, 38, 1-4 ..... *254*, *260-266*, 364, 365, 385
IV, 38, 1-2 .... 237, *261-262*
IV, 38, 1 ... 237, 261, 367, 368, 369, 371, 381, 382, 384, 385, 386
IV, 38, 2 ..... 128, 237, 260, 261, 367, 381, 385, 386
IV, 38, 3 ..... 237, 255, *262-263*, 265, 328, 367, 368, 381, 383, 385, 386, 387
IV, 38, 3 - 39, 4 367
IV, 38, 3-4 ..... 263, 264
IV, 38, 4 ..... 255, *263-266*, 268, 331, 367, 384, 385, 387
IV, 38, 5 128
IV, 39 377
IV, 39, 1-4 .. *254*, *266-269*, 364
IV, 39, 1 ..... 259, 260, *266-267*, 367, 368
IV, 39, 2-3 ..... *267-269*
IV, 39, 2 . 38, 237, 264, 367, 368
IV, 39, 3-4 ..... 72, 328
IV, 39, 3 268
IV, 39, 4 .. *269*, 293, 328, 331
IV, 40-41 .. 247, 284, 292, 371
IV, 40 235
IV, 40, 1-4 ..... *239*
IV, 40, 1-2a *271*, *272-273*
IV, 40, 2-41 235
IV, 40, 2b - 41, 3 ..... *271-272*, *273-276*
IV, 40, 1 ..... 328, 334
IV, 40, 2 ..... 334, 357, 358
IV, 40, 3 ..... 293, 371
IV, 41 235
IV, 41, 1-2 373
IV, 41, 1 ..... 276, 334
IV, 41, 2 269
IV, 41, 3 246
IV, 41, 4 . 235, *277-278*, 293, 382
V, Préface 37, 236, 278
V, 1, 1 .... 257, 262, 263, 274, 275, 324, 330, 373, 386, 387
V, 1, 2 - 2, 2 203
V, 1, 2 220

V, 1, 3 . 38, 220, 245, 268, 327, 358
V, 2, 1 ..... 219, 265, 274, 364, 365, 373
V, 2, 2 .. 113, 249, 375, 379, 368
V, 2, 3 ..... 144, 260, 264, 266, 268, 377, 385, 386, 387
V, 3, 1 ..... 264, 378, 379
V, 3, 2 ..... 385, 387
V, 5, 1 ..... 38, 118
V. 5, 2 ..... 324, 347
V, 6, 1 ..... 38, 260, 364
V, 6, 2 145
V, 7, 1 338
V, 7, 2 90
V, 8, 1 ..... 91, 268
V, 8, 2-3 386
V, 8, 2 ..... 275, 356
V, 8, 3 ..... 218, 248
V, 9, 1 383
V, 9, 2 ..... 324, 356
V, 9, 4 358
V, 10, 1 ... 207, 330, 355, 358
V, 10, 2 385
V, 11, 1 ..... 257, 357
V, 12, 2 . 61, 96, 268, 358, 382, 387
V, 13, 1 ..... 61, 120
V, 13, 2 211
V, 13, 3 ..... 268, 385
V, 13, 5 385
V, 15, 1 ..... 330, 337, 386
V, 15, 2 208
V, 15, 4 ..... 93, 382
V, 16, 1-2 268
V, 16, 1 268
V, 16, 2 265
V, 16, 3 267
V, 17, 1 ..... 219, 356
V, 17, 4 ..... 252, 324, 356
V, 18, 2 ..... 274, 324, 327
V, 18, 3 ..... 382, 386
V, 19, 2 ..... 221, 347, 356
V, 20, 2 ..... 382, 386
V, 21, 1-3 274
V, 21, 1 .. 274, 331, 374, 382, 386
V, 21, 2-3 273
V, 21, 2 ..... 201, 326
V, 21, 3 ... 265, 266, 372, 373
V, 23, 2 374
V, 24, 1 249
V, 24, 4 ..... 273, 274
V, 25-26 37
V, 25, 1 ..... 373, 386
V, 26, 1 ..... 250, 330
V, 26, 2 ..... 36, 37, 76, 357, 358, 372-373, 386
V, 27, 1 ..... 59, 113, 246, 249, 272, 273, 334
V, 27, 2 - 28, 1 269
V, 27, 2 ..... 72, 211, 269, 328, 365, 373
V, 28, 1 273
V, 28, 2 373
V, 28, 3 125
V, 28, 4 - 29, 1 378
V, 28, 4 .. 38, 373, 384, 386
V, 29, 1-2 379
V, 29, 1 ..... 59, 260
V, 29, 2 373
V, 30, 1 373
V, 30, 4 252
V, 31, 1 .. 186, 263, 338, 386
V, 31, 2 ..... 324, 331, 355
V, 32, 2 ..... 183, 268, 331
V, 33, 2 125
V, 33, 3 358
V, 34, 1 ..... 268, 337
V, 34, 2 263
V, 34, 3 ..... 83, 88, 125
V, 35, 1-2 264
V, 35, 1 ..... 176, 268, 330
V, 35, 2 - 36, 2 145
V, 35, 2 ..... 176, 213, 327, 330, 357, 358
V, 35, 4 247
V, 36, 1 ..... 56, 58, 96, 260, 263, 327, 386
V, 36, 2-3 263
V, 36, 2 ..... 176, 247, 264, 269, 328, 330, 386
V, 36, 3 ..... 262, 263, 268, 328, 383, 384, 386

Démonstration de la prédication apostolique

3 182
4 ..... 167, 326
5 ..... 324, 325
6 ..... 71, 327
7 ..... 263, 328
8 ..... 244, 255
10 325
11 265
12 ..... 261, 263, 386
14 267
15-16 267
16 273
19 263
22 263
24 ..... 67, 268
25 93
26 127
27 359
31 327
34 337
35 75

38 ..... 324, 331
40 ..... 324, 327, 331, 335, 336
41 182
46 359
47 224
49 ..... 223, 331
53-55 318
54 335
55 335
56 ..... 335, 336
65 337
67 337
68 337
69 337
70 ..... 334, 335
73 338
78 ..... 186, 338
79 ..... 318, 338
80 338
82 337
84 338
85 ..... 223, 338
88-90 338-340
89 ..... 245, 246, 339
93 268
96 .... 87, 125, 128, 140, 145, 359

III. Auteurs anciens

ARISTON DE PELLA

Discussion entre Jason et Papiscus au sujet du Christ

..... 318, 332, 333

ATHÉNAGORE

Supplique au sujet des chrétiens

13 115

BARNABÉ

Épître

2-3 ..... 306, 307
2, 4 115
2, 5 - 3, 5 302
2, 5 303
2, 6 309
2, 7 - 3, 5 ..... 303, 304
2, 10 .... 299, 300, 301, 302
5-7 333
5, 13 338
6, 1-2 339

CLÉMENT D'ALEXANDRIE

Pédagogue

III, 12, 90, 3-4 ..... 308, 309
III, 12, 90, 4 . 299, 300, 302

Stromates

II, 18, 79, 1 .. 299, 300, 302
III, 12, 83, 4 109
IV, 18, 113, 2-3 300
VII, 1, 5, 5 96
VII, 3, 14, 6 116
VII, 3, 15, 1 116
VII, 12, 72, 6 368

CLÉMENT DE ROME

Épître aux Corinthiens

16, 16 338
26, 2 338
52, 1 115
52, 2-4 300

CYPRIEN DE CARTHAGE

Testimonia ad Quirinum

I, 16 . 300, 302, 303, 308, 309
II, 13 338
II, 20 ..... 318, 333, 338

DIDACHÈ

14, 1-3 133

DIOGNÈTE (A)

3, 4 115

HERMAS

Le Pasteur

26, 1 ..... 165, 166, 168, 262, 323, 326

HYPPOLYTE DE ROME

Sur les bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse

17-19 94

Refutatio omnium haeresium

VII, 29 102

JUSTIN

I Apologie

13, 1 115
32, 1-3 93
38, 4-6 338
43 ..... 258, 388
48, 2 337
51, 1 335

Dialogue avec Tryphon

11, 4 94
14 333
14, 8 ..... 219, 333
18-23, 1 ..... 311, 312
22, 1 115
28 133
31-32 333
32, 1-2 219
32, 2 335

41 133
43, 3-4 335
49 333
49, 2 219
52, 2-4 94
53, 1-4 ..... 94, 219
54, 1 94
63, 2 ..... 94, 335
68, 4 335
69, 5 337
72, 4 358
76, 2 335
76, 3 336
79, 3 335
86, 1 219
110 333
110, 2 219
111, 2 ..... 318, 338
117 133
120, 3 94
120, 4 219
134, 2 311

Contre Marcion

..... 69

LETTRE

des Églises de Vienne et de Lyon aux Églises d'Asie et de Phrygie (Eusèbe, Histoire ecclésiastique, V, 2, 3)

..... 193

ORIGÈNE

Homélies sur la Genèse

5, 5 344

PHILON D'ALEXANDRIE

De specialibus legibus

I, 271 115

PTOLÉMÉE

Lettre à Flora

3, 2 102
3, 8 102
4, 2 102
4, 5 102
4, 6-8 ..... 121, 122
4, 11 102
5, 1 103
5, 3 ..... 103, 126
5, 4 103
5, 7 103
5, 8-9 ..... 103, 120, 123
5, 8-10 309
5, 11-12 123
6, 1 ..... 103, 114

TERTULLIEN

Adversus Marcionem

I, 22, 10 102
II, 20, 1 212
IV, 11, 7 338
IV, 24, 1 212
IV, 42, 5 338

Adversus Iudaeos

V, 1-7 307
V, 4-7 300
V, 5 ..... 301, 302, 305
V, 5-6 ..... 302, 303
V, 6 309
IX-XIV 333
IX, 28 337
X, 17 338
XIII 338
XIII, 14 338
XIV, 1-10 219

THÉOPHILE D'ANTIOCHE

A Autolycus

I, 2 317
I, 3 ..... 327, 367
I, 7 ..... 317, 325, 367
II, 10 ..... 317, 325, 367
II, 15 ..... 317, 325
II, 18 ..... 317, 325, 367
II, 24 367
II, 25 ..... 261, 366, 367
II, 26 ..... 366, 367
II, 27 367

Contre Marcion

..... 38, 41, 117, 237, 316, 317, 325, 367

XÉNOPHANE

Fragments

24 96

IV. Auteurs modernes

Aubineau, M. 263
Audet, Th.-A 70

Barbel, J. 77
Bengsch, A. 116, 263
Benoît, A. 14, 16, 18, 22, 41, 134, 147, 156, 157, 164, 202, 235, 238, 281, 283, 299, 301, 305, 306, 313, 317, 318, 319, 322, 323, 328, 332, 338, 340, 345, 347, 368, 369, 370, 371, 375, 377, 378, 382
Berrouard, M. F. 87
Beuzart, P. 116
Bianchi, U. 102
Blackman, E. C. 102
Böhringer, F. 364
Bonwetsch, G. N. 71, 116
Bousset, W. 10, 16, 23, 69, 102, 147, 156, 235, 237, 254, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 322, 323, 332, 340, 344, 345, 346, 347, 366, 367, 369, 370
Brox, N. 49, 202, 337

Campenhausen, H. von 202
Clarke, G. W. 212
Colson, J. 202

Daniélou, J. 94, 96, 103, 139, 186, 229, 300, 301, 306, 318, 319, 323, 332, 338, 340
Dix, G. 202
Doignon, J. 229
Dorner, J. A. 364
Duncker, L. ... 71, 363, 364, 365

Érasme, D. 13
Évieux, P. 262, 369

Fitzmeyer, J. A. 220
Froidevaux, L. M. . 76, 94, 299, 335

Grant, R. M. 102

Harnack, A. von 10, 16, 71, 101, 102, 212, 343, 344, 345, 346, 365, 366, 367, 368, 369, 370
Harvey, W. W. 17, 23
Hemmerdinger, B. 96
Hitchcock, F. R. M. 38, 41, 317, 318, 325, 368
Holstein, H. 49, 206
Houssiau, A. 53, 68, 71, 174

Joly, R. 166
Jouassard, G. 182
Jourjon, M. 115, 133
Jugie, M. 144

Klebba, E. 60, 365
Koch, H. 206
Kraft, B. 68, 243

Lanne, E. 167, 194, 220
Lassiat, H. 58
Lawson, J. 37
Lebreton, J. 116
Lestringant, P. 103
Ligier, L. 202
Loofs, F. 10, 16, 37, 41, 69, 147, 168, 214, 237, 316, 317, 318, 319, 322, 323, 325, 326, 327, 344, 345, 346, 367, 368, 370, 387
Luckhart, R. 68
Lundström, S. 247

Mambrino, J. 37
Marrou, H.-I. 16, 369
Massuet, R. 17, 23, 68, 115
Merk, A. 76
Michiels, E. 202
Möhler, J. A. 366
Molland, E. 202
Müller, K. 202

Nautin, P. 318, 332

Ochagavía, J. 71, 175
Orbe, A. .. 52, 53, 59, 60, 68, 70, 71, 72, 77, 87, 88, 97, 116, 117, 118, 173, 185, 194, 196, 200, 201,

204, 212, 215, 236, 241, 243, 244, 247, 249, 250, 251, 258, 273, 274
Otto, J. C. Th. von 366
Palashkovsky, V. 144
Peretto, E. 19
Prigent, P. .....
186, 300, 301, 305, 306, 313, 318, 319, 323, 332, 335, 338, 340

Quispel, G. 102

Resch, A. 68
Reynders, B. ... 14, 37, 49, 220
Robinson, J. A. 69, 76
Rousseau, A. .. 14, 15, 16, 17, 18, 19, 23, 38, 49, 54, 67, 68, 69, 75, 77, 96, 109, 115, 116, 118, 166, 168, 174, 185, 186, 193, 202, 203, 215, 221, 247, 257, 267, 274, 275, 359, 369, 383

Sagnard, F. .....
..... 36, 49, 50, 53, 60, 111
Scharl, E. 69
Siniscalco, P. 118, 249
Stoll, F. 365

Traets, C. 144

Van den Eynde, D. .....
..... 144, 202, 203, 220
Vernet, F. 116

Wendt, H. H. 364, 368
Werner, J. 364, 365, 368
Widmann, M. 16, 41, 238, 254, 345, 346, 368, 369, 370, 371, 375, 377, 378
Windisch, H. 299
Wingren, G. 16, 37, 69, 72, 77, 91, 116, 180, 182, 195, 206, 212, 258, 259, 260, 261, 265, 274, 366, 368, 369

Ziegler, H. 71, 364

Bibliographie

1. — IRÉNÉE DE LYON (éditions)

Sancti Irenaei... *Detectionis et eversionis falso cognominatae agnitionis... libri quinque*, éd. R. Massuet, Paris 1710 (repris dans la Patrologie grecque de J. P. Migne, tome 7, Paris, 1857).

Sancti Irenaei... *Libros quinque adversus Haereses*, ed. W. Harvey, 2 vol., Cambridge, 1857.

Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies*. Mise en lumière et réfutation de la prétendue « connaissance ». *Livre III*. Texte latin, fragments grecs, introduction, traduction et notes de F. Sagnard (*SC* 34), Paris, 1952.

Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies, Livre IV*. Édition critique d'après les versions arménienne et latine sous la direction de A. Rousseau avec la collaboration de B. Hemmerdinger, L. Doutreleau, Ch. Mercier, 2 vol. (*SC* 100), Paris, 1965.

Irénée de Lyon. *Contre les Hérésies, Livre V*. Édition critique d'après les versions arménienne et latine par A. Rousseau, L. Doutreleau, Ch. Mercier, 2 vol. (*SC* 152 et 153), Paris, 1969.

Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies, Livre III*. Édition critique par A. Rousseau et L. Doutreleau, 2 vol. (*SC* 210 et 211), Paris, 1974.

Irénée de Lyon, *Démonstration de la Prédication Apostolique*. Traduction, introduction et notes par L. M. Froidevaux (*SC* 62), Paris, 1959

2. — AUTEURS ANCIENS

Barnabé, *Épître*. Introduction, traduction et notes par P. Prigent. Texte grec établi et présenté par R. A. Kraft (*SC* 172), Paris, 1971.

Clemens Alexandrinus, *Protrepticus und Paedagogus*. Hrsg. v. O. Stählin (*GCS* 12), Leipzig, 1936².

Clemens Alexandrinus, *Stromata. Buch I-VI*. Hrsg. v. O. Stählin. In 3. Aufl. neu hrsg. v. L. Früchtel (*GCS* 52 [15]), Berlin, 1960.

Clemens Alexandrinus, *Stromata. Buch VII-VIII*. Hrsg. v. O. Stahlin. In 2. Aufl. neu hrsg. v. L. Früchtel (*GCS* 17²), Berlin, 1970.

Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens*. Introduction, texte, traduction, notes et index par A. Jaubert (*SC* 167), Paris, 1971.

S. Cypriani, *Ad Quirinum, Ad Fortunatum*. Ed. R. Weber (*CCL* III, Pars I), Turnhout, 1972.

Epiphanius, *Panarion, Haer. 34-64*. Hrsg. v. K. Holl (*GCS* 31), Leipzig, 1922.

Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium*. Hrsg. v. P. Wendland (*GCS* 26), Leipzig, 1916.

Hippolyte, *Sur les bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse*. Éd. M. Brière, L. Mariès et B.-Ch. Mercier (*PO* 27, 1-2), Paris, 1954.

Justin, *Apologies*. Texte grec, traduction française, introduction et index par L. Pautigny (Textes et Documents... publiés sous la direction de H. Hemmer et P. Lejay, 1), Paris, 1904.

Justin *Dialogue avec Tryphon*. Texte grec, traduction française, introduction, notes et index par G. Archambault (Textes et Documents... publiés. sous la direction de H. Hemmer et P. Lejay, 8 et 11), Paris, 1909.

Ptolémée, *Lettre à Flora*. Analyse, texte critique, traduction, commentaire et index grec de G. Quispel (*SC* 24 bis), Paris, 1966².
Q. S. Fl. Tertulliani, *Adversus Marcionem*, ed. E. Kroymann (*CCL* I), Turnhout, 1954, p. 441-726.
Q. S. Fl. Tertulliani, *Adversus Iudaeos*, ed. E. Kroymann (*CCL* II), Turnhout, 1956, p. 1337-1396.
Théophile d'Antioche, *Trois Livres à Autolycus*. Texte grec établi par G. Bardy. Traduction de J. Sender. Introduction et notes de G. Bardy (*SC* 20), Paris, 1948.

3. — AUTEURS MODERNES

Aubineau M., « Incorruptibilité et divinisation selon saint Irénée », dans *RSR* 44 (1956), p. 25-52.
Audet Th.-A., « Orientations théologiques chez saint Irénée. Le contexte mental d'une γνῶσις ἀληθής », dans *Traditio* 1 (1943), p. 15-54.

Barbel J., *Christos Angelos* (Theophaneia, vol. III), Bonn, 1941.
Bengsch A., *Heilsgeschichte und Heilsrissen. Eine Untersuchung zur Struktur und Entfaltung des theologischen Denkens im Werk « Adversus haereses » des hl. Irenäus von Lyon* (Erfurter theologische Studien, 3), Leipzig, 1957).
Benoît A., *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie* (Études d'Histoire et de Philosophie religieuses, n° 52), Paris, 1960.
Benoît A., « Écriture et Tradition chez S. Irénée », dans *RHPR* 40 (1960), p. 32-44.
Benoît A., « L'apostolicité au IIe siècle », dans *Verbum caro* 58 (1961), p. 173-184.
Benoît A., « Irénée Adversus haereses IV, 17, 1-5 et les Testimonia », dans *Studia Patristica*, vol. IV (*TU* 79), Berlin, 1961, p. 20-27.
Bentivegna G., *Economia di salvezza e creazione nel pensiero di S. Ireneo*, Rome, 1973.
Berrouard M. F., « Servitude de la Loi et liberté de l'Évangile selon saint Irénée », dans *Lumière et Vie* 61 (1963), p. 41-60.
Beuzart P., *Essai sur la théologie d'Irénée*, Paris, 1908.
Bianchi V., « Marcion, théologien biblique ou docteur gnostique », dans *Vigiliae Christianae* 21 (1967), p. 141-149.
Blackman E. C., *Marcion and his influence*, London, 1948.
Böhringer F., Kirchengeschichte in Bibliographien, Zürich, 1841-1842.
Bonwetsch G. N., *Die Theologie des Irenäus* (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 2. Reihe, 9. Band), Gütersloh, 1925.
Boulanger A., *Aelius Aristide et la sophistique dans la province d'Asie au IIe siècle de notre ère* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 126), Paris, 1923.
Bousset W., *Hauptprobleme der Gnosis* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 10. Heft), Göttingen, 1907.
Bousset W., *Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom*. Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Neue Folge, 6. Heft), Göttingen, 1915.
Bousset W., *Kyrios Christos*. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Neue Folge, 4. Heft), Göttingen, 1965⁵.
Brox N., « Charisma veritatis certum », dans *ZKG* 75 (1964), p. 327-331.
Brox N., *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon* (Salzburger patristiche Studien des Internationalen Forschungszentrum für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg, Band I), München, 1966.

Brox N., « Zum literarischen Verhältnis zwischen Justin und Irenäus », dans *ZNTW* 58 (1967), p. 121-128.

Clarke G. W., « Irenaeus Adversus haereses IV, 30, 1 », dans *Harvard Theol. Review* 59 (1966), p. 95-97.

Clerici A. M., « La storia della salvezza in Ireneo », dans *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 10 (1974), p. 3-41.

Colson J., *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*, Paris, 1956.

Daniélou J., « Saint Irénée et les origines de la théologie de l'histoire », dans *RSR* 34 (1947), p. 227-231.

Daniélou J., « La charrue, symbole de la Croix : Irénée, Adv. Haer. IV, 34, 4 », dans *RSR* 42 (1954), p. 193-203.

Daniélou J., *Théologie du Judéo-Christianisme* (Bibliothèque de Théologie. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée, I), Paris, 1958.

Daniélou J., *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles* (Bibliothèque de Théologie. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée, II), Paris-Tournai, 1961.

Daniélou J., *Études d'exégèse judéo-chrétienne* (Théologie historique, 5), Paris, 1966.

Daniélou J., *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden, 1970.

Dix G., *Le ministère dans l'Église ancienne des années 90 à 140*, Paris 1955.

Doignon J., « Le salut par le fer et le bois chez saint Irénée : notes de philologie et d'exégèse sur Adversus haereses IV, 34, 4 », dans *RSR* 43 (1955), p. 535-544.

Dorner J. A., *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, I, Stuttgart, 1845².

Duncker L., *Des heiligen Irenäus Christologie im Zusammenhange mit dessen theologischen und anthropologischen Grundlehren*, Göttingen, 18 3.

Évieux P., « Théologie de l'accoutumance chez Irénée », dans *RSR* 55 (1967), p. 5-54.

Fitzmeyer J. A., art. « Ébionites », *DS* IV, 1 (1960), col. 32-40.

Ford J. T., *St. Irenaeus and Revelation. A theological perspective* (Excer ta diss. ad Lauream in Fac. Theol. Pont. Univ. Greg.), Notre-Dame, 19 2.

Froidevaux L. M., « Une difficulté du texte de saint Irénée (Adv. haer. I , 14) », dans *ROC*, 3^e série, 8 (1931-1932), p. 441-443.

Froidevaux L. M., « Sur trois textes cités par saint Irénée (Adv. haer., IV, 29, 3 et 55, 4 ; Démonstration, 79 et 88) », dans *RSR* 44 (1956), p. 408-421.

Gonzalez Faus J. I., *Carne de Dios. Significado salvador de la Encarnación en la teologia de san Ireneo*, Barcelone, 1969.

Grant R. M., *Gnosticism and Early Christianity* (Lectures on the history of religions sponsored by the American Council of learned Societies, new series, number 5), New-York, 1959.

Harnack A., *Die Ueberlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mittelalter* (*TU* 1, 1-2), Leipzig, 1882.

Harnack A., « Der Presbyter-Prediger des Irenäus (IV, 27, 1-32, 1), Bruchstücke und Nachklänge der ältesten exegetisch-polemischen Homilien », dans *Philotesia zu P. Kleinerts 70. Geburtstage*, Berlin, 1907, p. 1-38.

Harnack A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, Tübingen, 1909⁴.

Harnack A., *Marcion : Das Evangelium vom Fremden Gott*. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der Katholischen Kirche. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage (*TU* 45), Leipzig, 1924.

Hemmerdinger S., « Observations critiques sur Irénée IV (Sources Chrétiennes 100) ou les mésaventures d'un philologue », dans *JTS* 17 (1966), p. 308-326.

Hitchcock F. R. M., *Irenaeus of Lugdunum. A Study of his teaching*, Cambridge, 1914.

Hitchcock F. R. M., « Loofs' Asiatic Source (IQA) and the Pseudo-Justin De Resurrectione », dans *ZNTW* 36 (1937), p. 35-60.

Hitchcock F. R. M., « Loofs' theory of Theophilus of Antioch as a source of Irenaeus », dans *JTS* 38 (1937), p. 130-139 et 255 266.

Holstein H., « L'exhomologèse dans l'*Adversus haereses* de saint Irénée », dans *RSR* 35 (1948), p. 282-288.

Holstein H., « Les témoins de la Révélation d'après saint Irénée », dans *RSR* 41 (1953), p. 410-420.

Houssiau A., « L'exégèse de Matthieu XI, 27b selon saint Irénée », dans *ETL* 26 (1953), p. 328-354.

Houssiau A., *La christologie de saint Irénée* (Universitas catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica vel in Facultate Iuris canonici consequendum conscriptae, Series III. Tomus I), Louvain-Gembloux, 1955.

Jaschke H.-J., *Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche. Eine Studie zur Pneumatologie des Irenäus von Lyon im Ausgang vom altchristlichen Glaubensbekenntnis* (Münsterische Beiträge zur Theologie, 40), Münster, 1976.

Joppich G.,*Salus carnis. Eine Untersuchung in der Theologie des hl. Irenäus von Lyon* (Münsterschwarzacher Studien, fasc. 1), Münsterschwarzach, 1965.

Jossa G., *Regno di Dio e Chiesa. Ricerche sulla concezione escatologica ed ecclesiologica dell'Adversus haereses di Ireneo di Lione* (Historia salutis, series storica, vol. II), Naples, 1970.

Jouassard G., « Témoignages peu remarqués de saint Irénée en matière sacramentaire », dans *RSR* 42 (1954), p. 528-539.

Jourjon M., *L'Eucharistie*. Recherches inter-disciplinaires sous la direction de R. Didier, Lyon, 1971.

Jugie M., « La forme du sacrement de l'Eucharistie d'après saint Irénée », dans *Mémorial J. Chaine* (Bibliothèque de la Faculté catholique de théologie de Lyon, vol. 5), Louvain, 1950, p. 223-233.

Klebba E., *Die Anthropologie des hl. Irenäus* (Kirchengeschichtliche Studien, II. Band, III. Heft), Münster, 1894.

Koch H., « Die Sündenvergebung bei Irenäus », dans *ZNTW* 9 (1908), p. 35-46.

Kraft B., *Die Evangelienzitate des heiligen Irenäus nach Ueberlieferung und Textart untersucht* (Biblische Studien, XXI. Band, 4. Heft), Freiburg, 1924.

Lanne E., « La vision de Dieu dans l'œuvre de saint Irénée », dans *Irenikon* 33 (1960), p. 311-320.

Lanne E., « La Xeniteia d'Abraham dans l'œuvre d'Irénée », dans *Irenikon* 47 (1974), p. 163-187.

Lanne E., « L'Église de Rome : ' a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae Ecclesiae ' (Adv. haer. III, 3, 2) », dans *Irenikon* 49 (1976), p. 275-322.

Lassiat H., *Promotion de l'homme en Jésus-Christ d'après Irénée de Lyon*, Tours, 1974.

Lawson J., *The biblical Theology of Saint Irenaeus*, London, 1948.

Lebeau P., « Koinonia. La signification du salut selon S. Irénée », dans *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris, 1972, p. 121-127.

Lebreton J., *Histoire du dogme de la Trinité des origines au Concile de Nicée*. Tome II : *De saint Clément à saint Irénée*, Paris, 1928.

Lestringant P., *Essai sur l'unité de la Révélation biblique. Le Problème de l'unité de l'Évangile et de l'Écriture aux deux premiers siècles*, Paris, 1942.

Ligier L., « Le *charisma veritatis certum* des évêques. Ses attaches liturgiques, patristiques et bibliques », dans *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au P. H de Lubac*, Tome I : *Exégèse et patristique* (Théologie, LVI), Paris, 1963, p. 247-268.

Loofs F., *Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenäus* (*TU* 46, 2), Leipzig, 1930.

Luckhart R., « Matthew 11, 27 in the ' Contra Haereses ' of St Irenaeus », dans *Revue de l'Université d'Ottawa* 23 (1953), p. 65*-79*.

Lundström S., *Neue Studien zur lateinischen Irenäusübersetzung* (Lunds Universitets Årsskirft. N. F. Adv. 1. Bd. 44. Nr. 8), Lund, 1948.

Mambrino J., « Les deux Mains de Dieu dans l'œuvre de saint Irénée » dans *NRT* 79 (1957), p. 355-370.

Merk A., « Der armenische Irenäus Adversus Haereses », dans *ZKT* 50 (1926), p. 371-407 et 481-514.

Michiels E., *L'origine de l'épiscopat*, Louvain, 1900.

Moehler J. A., *Patrologie oder christliche Literärgeschichte aus dessen hinterlassen Handschriften mit Ergänzungen*, herausgegeben von Dr. F. X. Reithmayr. Erster Band : Die ersten drei Jahrhunderte, Regensburg, 1840.

Molland E., « Le développement de l'idée de succession apostolique », dans *RHPR* 34 (1954), p. 1-29.

Mueller K., « Das Charisma veritatis und der Episkopat bei Irenäus », dans *ZNTW* 23 (1924), p. 216-222.

Nautin P., « Histoire des dogmes et des sacrements chrétiens », dans *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études. V^e Section : Sciences religieuses*. Tome LXXV, année 1967-1968, p. 162-167.

Nielsen J. T., *Adam and Christ in the theology of Irenaeus of Lyons*. An examination of the function of the Adam-Christ typology in the *Adversus Haereses* of Irenaeus, against the background of the Gnosticism of his time (Van Gorcum's Theologische Bibliotheek, XL), Assen, 1968.

Ochagavia J., *Visibile Patris Filius. A study of Irenaeus' teaching on revelation and tradition* (Orientalia christiana analecta, 171), Rome, 1964.

Orbe A., *Hacia la primera teologia de la procesión del Verbo*. Estudios Valentinianos, Vol. 1/2 (Analecta Gregoriana, Vol. 100), Rome, 1958.

Orbe A., *La Unción del Verbo*. Estudios Valentinianos, Vol. III (Analecta Gregoriana, Vol. 113), Rome, 1961.

Orbe A., *Antropologia de San Ireneo* (Biblioteca de Autores Cristianos, 286), Madrid, 1969.

Orbe A., « San Ireneo y la primera pascua del Salvador (Io. II, 13-III, 21) », dans *Estudios Ecclesiasticos* 44 (1969), p. 297-344.

Orbe A., « La revelación del Hijo por el Padre según san Ireneo (Adv. haer. IV, 6). Para la exegesis prenicena de Mt. 11, 27 », dans *Gregorianum* 51 (1970), p. 5-83.

Orbe A., « Ipse tuum calcabit caput (San Ireneo y Gen. 3, 15) », dans *Gregorianum* 52 (1971), p. 95-150 et 215-271.

Orbe A., *Parabolas evangelicas en San Ireneo*, I-II (Biblioteca de Autores Cristianos, 331-332), Madrid, 1972.

Orbe A., « Ecclesia, sal terrae, según San Ireneo », dans *RSR* 60 (1972), p. 219-240.

Palashkovsky V., « La théologie eucharistique de saint Irénée, évêque de Lyon », dans *Studia Patristica*, Vol. II (*TU* 64), Berlin, 1957, p. 277-281.

Peretto E., *La lettera ai Romani cc. 1-8 nell' Adversus haereses d'Ireneo* (Quaderni di ' Vestra Christianorum ', 6), Bari, 1971.

Prigent P., *L'épitre de Barnabé I-XVI et ses sources. Les Testimonia dans le christianisme primitif* (Études bibliques), Paris, 1961.

Prigent P., *Justin et l'Ancien Testament* (Études bibliques), Paris, 1964.

Resch A., *Agrapha. Aussercanonische Schriftfragmente* (*TU* 30, 3-4), Leipzig, 1906².

Reynders B., « Paradosis. Le progrès de l'idée de tradition jusqu'à saint Irénée », dans *RTAM* 5 (1933), p. 155-191.

Reynders B., « La polémique de saint Irénée. Méthodes et principes », dans *RTAM* 7 (1935), p. 5-27.

Reynders B., « Optimisme et théocentrisme chez saint Irénée », dans *RTAM* 8 (1936), p. 225-252.

Reynders B., *Lexique comparé du texte grec et des versions latine, arménienne et syriaque de l'« Adversus haereses » de saint Irénée.* I. Introduction. Index des mots grecs, arméniens et syriaques (*CSCO*, Vol. 141), Louvain, 1954.

Reynders B., *Lexique comparé du texte grec et des versions latine, arménienne et syriaque de l'« Adversus haereses » de saint Irénée.* II. Index des mots latins (*CSCO*, Vol. 142), Louvain, 1954.

Reynders B., « Premières réactions de l'Église devant les falsifications du dépôt apostolique : Saint Irénée », dans *L'infaillibilité de l'Église. Journées œcuméniques de Chevetogne 25-29 Septembre 1961*, Chevetogne, 1963, p. 27-52.

Robinson J. A., « On a quotation from Justin Martyr in Irenaeus », dans *JTS* 31 (1930), p. 374-378.

Robinson J. A., « Notes on the Armenian Version of Irenaeus Adv. Haereses IV-V », dans *JTS* 32 (1930-31), p. 153-166 et 370-393.

Rousseau A., « La doctrine de saint Irénée sur la préexistence du Fils de Dieu dans *Dém.* 43 », dans *Le Muséon* 89 (1971), p. 5-42.

Sagnard F. M. M., *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée* (Études de Philosophie médiévale, 36), Paris, 1947.

Scharl E., « Der Rekapitulationsbregriff des heiligen Irenäus », dans *Orientalia* 6 (1940), p. 376-416.

Siniscalco P., « La parabola del figlio prodigo (*Lc* 15, 11-32) in Ireneo », dans *Studi e materiali di Storia delle Religioni* 38 (1967), p. 536-553.

Spikowski L., *La doctrine de l'Église dans saint Irénée*, Strasbourg, 1926.

Stoll F., « Die Lehre des heiligen Irenäus von der Erlösung und Heiligung », dans *Der Katoliek* 3/31 (1905), p. 16-71 ; 87-109 ; 181-201 ; 264-289 ; 349-353.

Traets C., « Irenaeus over de Eucharistie », dans *Tijdschrift voor Geestelijk Leven* 29 (1973), p. 595-620.

Van den Eynde D., *Les Normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles* (Universitas Catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica consequendum conscriptae, Series II, Tomus 25), Gembloux-Paris, 1933.

Van den Eynde D., « Eucharistia ex duabus rebus constans. S. Irénée, Adv. haereses, IV, 18, 5) », dans *Antonianum* 15 (1940), p. 13-28.

Vernet F., *Irénée* (Saint), évêque de Lyon, dans *DTC* 7 (1923), col. 2394-2533.

Wendt H. H., *Die christliche Lehre von der menschlichen Vollkommenheit*' Göttingen, 1882.

Werner J., *Der Paulinismus des Irenäus* (*TU* 6, 2), Leipzig, 1889.

Widmann M., « Irenäus und seine theologischen Väter », dans *ZTK* 54 (1957), p. 156-173.

Windisch H., *Der Barnabasbrief* (*Handbuch zum Neuen Testament. Ergänzungsband : Die Apostolischen Väter*), Tübingen, 1923, p. 299-413.

Wingren G., *Man and the Incarnation. A Study in the Biblical Theology of Irenaeus*, translated by R. Mackenzie, London, 1959.

Ziegler H., *Irenäus der Bischof von Lyon. Ein Beitrag zu Entstehung der altkatolischen Kirche*, Berlin, 1871.

Table des matières

INTRODUCTION

1. Objet de notre recherche 13
2. Situation du Livre IV par rapport aux précédents 22
3. Structure d'ensemble du Livre IV 29

ANALYSE DU LIVRE IV

PRÉFACE 35

PREMIÈRE PARTIE. UN SEUL DIEU CRÉATEUR ET AUTEUR DES DEUX ALLIANCES PROUVÉ PAR LES PAROLES CLAIRES DU SEIGNEUR (1-19) 39

Préliminaire : Structure d'ensemble 41

SECTION I. LE PÈRE DE NOTRE SEIGNEUR, DIEU CRÉATEUR ET AUTEUR DE LA LOI (1-5, 1) 47

Art. 1. — Seigneur du ciel et de la terre (1-2, 2) 49
Art. 2. — Paroles des prophètes, paroles du Christ (2, 3-4) 52
Art. 3. — Dieu de Jérusalem et du Temple (2, 5-7) 53
Art. 4. — Objection : Le ciel et la terre passeront (3). 56
Art. 5. — Objection : Jérusalem et le Temple ont été délaissés (4) 57
Art. 6. — Conclusion : Un seul Dieu (5, 1) 60

SECTION II. LE PÈRE DE NOTRE SEIGNEUR, DIEU DES PATRIARCHES (5, 2-8, 1) 63

Art. 1. — Le Dieu des vivants révélé à Moïse (5, 2) 65
Art. 2. — « Abraham a vu mon jour » (5, 3-5) 66
Art. 3. — Universelle révélation du Père par le Fils (6) 68
Art. 4. — La révélation d'Abraham accomplie dans l'Église (7, 1-2) 73
Art. 5. — Conclusion : Un seul et même Dieu (7, 3-8, 1) 75

SECTION III. LE CHRIST, OBSERVATEUR DE LA LOI (8, 2-3) 79

Art. 1. — La femme guérie le jour du sabbat (8, 2) 80
Art. 2. — Les épis cueillis le jour du sabbat (8, 3) 81

SECTION IV. LA LOI ET L'ÉVANGILE, ÉTAPES D'UNE CROISSANCE (9-11) 85

Art. 1. — Servitude et liberté (9, 1) 87
Art. 2. — Figures et réalité (9, 2-3) 88
Art. 3. — Prophéties du Fils de Dieu (10) 92

Art. 1. — Annonces et présence (11, 1-3) 94
Art. 5. — Conclusion : Un seul Dieu, Auteur des deux alliances (11, 1) 98

SECTION V. L'ÉVANGILE, ACCOMPLISSEMENT DE LA LOI (12-16) ... 101
Art. 1. — L'amour de Dieu et du prochain, résumé de la Loi et de l'Évangile (12) 107
Art. 2. — « Je ne suis pas venu abolir, mais accomplir » (13, 1-3) . 112
Art. 3. — « Je ne vous appelle plus esclaves, mais Je vous ai appelés amis » (13, 4a) 114
Art. 4. — Le service de Dieu pour le bien de l'homme (13, 4b-14, 2) 115
Art. 5. — La loi donnée à Israël pour son bien (14, 3-16, 4a) 119
Art. 6. — Conclusion : L'Évangile, accomplissement de la loi (16, 4b-5) 127

SECTION VI. L'EUCHARISTIE, ACCOMPLISSEMENT DES SACRIFICES FIGURATIFS (17-19, 1a) 131
Art. 1. — Le sens des sacrifices de l'ancienne alliance rappelé par les prophètes (17, 1-4) 134
Art. 2. — Le sacrifice de la nouvelle alliance (17, 5-19, 1a) 137

CONCLUSION. LA TRANSCENDANCE ABSOLUE DE DIEU (19, 1b-3) .. 147

DEUXIÈME PARTIE. L'ANCIEN TESTAMENT, PROPHÉTIE DU NOUVEAU. UNE LECTURE ECCLÉSIALE DES ÉCRITURES (20-35) 151
Préliminaire : Attaches avec la première partie et structure d'ensemble 153

SECTION I. LE PROPHÉTISME (20, 1-22, 2a) 163
Art. 1. — Dieu a tout créé par son Verbe et son Esprit (20, 1-1a) 165
Art. 2. — Par ce Verbe et cet Esprit, Dieu se fait voir à sa créature (20 4b-8a) 169
Art. 3. — Les visions des prophètes (20, 8b-11a) 175
Art. 4. — Les visions de Jean, le disciple du Seigneur (20, 11b) ... 178
Art. 5. — Les actes préfiguratifs des prophètes (20, 12) 180
Art. 6. — Les actes préfiguratifs des patriarches (21, 1-3) 182
Art. 7. — Les actes préfiguratifs du Christ (22, 1-2a) 185

SECTION II. LE PROPHÉTISME, SEMENCE DE NOTRE FOI. LA CATÉCHÈSE DES ÉCRITURES (22, 2b-25, 3) 189
Art. 1 — La situation privilégiée d'Israël (22, 2b-23, 2) 190
Art. 2. — La situation défavorisée des gentils (24, 1-2a) 192
Art. 3. — Vocation de tous à la foi d'Abraham (24, 2b-25, 3) 194

SECTION III. UNE LECTURE ECCLÉSIALE DES ÉCRITURES. EXÉGÈSE D'UN PRESBYTRE (26-32) 197
Art. 1. — Les Écritures, prophéties du Christ (26, 1) 200
Art. 2. — Lire les Écritures auprès des presbytres qui sont dans l'Église (26, 2-5) 202

Art. 3. — Exégèse d'un presbytre : Les fautes des anciens (27, 1-2) 205
Art. 4. — Exégèse d'un presbytre : Les transgressions du peuple (27, 3-28, 2) 207
Art. 5. — Exégèse d'un presbytre : Aveuglement des Égyptiens et endurcissement de Pharaon (28, 3-29, 2) 210
Art. 6. — Exégèse d'un presbytre : Les dépouilles des Égyptiens (30, 1-4) 212
Art. 7. — Exégèse d'un presbytre : L'union de Lot avec ses filles (31, 1-3) 214
Art. 8. — Conclusion de l'exégèse du presbytre : Unité des deux Testaments (32, 1-2) 215

SECTION IV. UNE LECTURE ECCLÉSIALE DES ÉCRITURES. EXÉGÈSE DU DISCIPLE SPIRITUEL (33, 1-15) 217
Art. 1. — Le disciple spirituel juge tous les hommes (33, 1-7a) ... 218
Art. 2. — Le disciple spirituel n'est jugé par personne. La gnose vraie : la vie dans l'Église (33, 7b-9) 221
Art. 3. — Comment le disciple spirituel interprète les Écritures (33, 10-15) 223

SECTION V. CONCLUSION : MÉCONNAISSANCE DES PROPHÉTIES PAR LES MARCIONITES ET LES VALENTINIENS (34-35) 227
Art. 1. — Réfutation des Marcionites (34, 1-5) 228
Art. 2. — Réfutation des Valentiniens (35, 1-4) 230

TROISIÈME PARTIE. UN SEUL DIEU AUTEUR DES DEUX ALLIANCES PROUVÉ PAR LES PARABOLES DU CHRIST (36-41) 233
Préliminaire : Attache avec les deux premières parties et structure d'ensemble 235

SECTION I. UN SEUL DIEU AUTEUR DE LA VOCATION D'ISRAËL ET DES GENTILS (36, 1-8) 211
Art. 1. — La parabole des vignerons homicides (36, 1-2) 213
Art. 2. — Vigilance et jugement dans l'ancienne et la nouvelle alliance (36, 3-4) 215
Art. 3. — La parabole des invités aux noces du fils du Roi (36, 5-6) 247
Art. 4. — Autres paraboles (36, 7-8) 219

SECTION II. LA LOI DE LA LIBERTÉ (37-39) 253
Art. 1. — La loi de la liberté (37, 1-5) 254
Art. 2. — Liberté et mal (37, 6-7) 258
Art. 3. — Liberté, croissance et perfection (38, 1-4) 260
Art. 4. — L'homme, artisan de son propre destin (39, 1-4) 266

SECTION III. UN SEUL DIEU JUGE DE TOUS LES HOMMES (40-41, 3) . 271
Art. 1. — La parabole du pasteur qui sépare les brebis d'avec les boucs (40, 1-2a) 272
Art. 2. — La parabole de l'ivraie et du froment (40, 2b-41, 3) 273

CONCLUSION (41, 4) 277

CONCLUSION GÉNÉRALE 279

ANNEXES

INTRODUCTION 297

ANNEXE I. LA RÉFÉRENCE AUX TESTIMONIA IV, 17, 1-5 299
1. ÉTAT DE LA RECHERCHE 299
2. APPRÉCIATION DES RECHERCHES ANTÉRIEURES 301
3. NOUVEL ANGLE D'APPROCHE 306
CONCLUSION 313

ANNEXE II. LE « TRAITÉ DES PROPHÉTIES » IV, 20-21 ; 25, 2 ; 33, 10-14 315
1. ÉTAT DE LA RECHERCHE 315
2. APPRÉCIATION ET REPRISE DES RECHERCHES ANTÉRIEURES 319
3. NOUVEL ANGLE D'APPROCHE 322
1 — La section 20, 1-7 323
2 — La section 20, 8-11a 328
3 — La section 20, 12-21, 3 330
4 — La section 25, 2 332
5 — La section 33, 11-15 332
CONCLUSION 340

ANNEXE III. LA SECTION DU PRESBYTRE IV, 27-32 343
1. ÉTAT DE LA RECHERCHE 343
2. APPRÉCIATION DES RECHERCHES ANTÉRIEURES 346
3. NOUVEL ANGLE D'APPROCHE 347
1 — Une argumentation harmonieuse 347
2 — Analyse littéraire des chapitres 27-32 349
3 — Analyse lexicographique des chapitres 27-32 354
CONCLUSION 360

ANNEXE IV. LE « TRAITÉ SUR LA LIBERTÉ » IV, 37-39 363
1. ÉTAT DE LA RECHERCHE 363
2. APPRÉCIATION DES RECHERCHES ANTÉRIEURES 369
3. REPRISE DE LA QUESTION 371
1. Le chapitre 37 : La maturation de la liberté 371
2. Le chapitre 38 : La croissance de l'homme 380
CONCLUSION 387

INDEX DES RÉFÉRENCES 389
I. Bible 390
II. Irénée de Lyon 398

III. Auteurs anciens 407
IV. Auteurs modernes 409

BIBLIOGRAPHIE 411

TABLE DES MATIÈRES 417

COLLECTION "LE SYCOMORE"

Dirigée par « Culture et Vérité », association de jésuites belges, la collection « *Le Sycomore* » veut mettre à la disposition des chrétiens des ouvrages qui les aident à rajeunir leur foi et fortifier leur espérance. Elle vise aussi à attester le rayonnement de la vérité chrétienne sur tout le champ de la culture et des activités humaines : la Vérité n'est-elle pas remplie d'une plénitude si personnelle que chacun puisse la reconnaître sans l'enfermer dans ses limites ?

La collection comprend quatre séries. « *Horizon* » est réservée à des études de fond portant sur des problématiques, par exemple celles d'Irénée ou de Hegel, ou sur des thématiques, comme l'ontologie ou le drame. Pour éviter à la recherche ou à la pratique des difficultés parfois inextricables ou pour tenter de les en dégager, la collection tracera des voies au-dessus des idéologies adverses, là où l'esprit respire l'air de la liberté : ce seront des « *Chemins de crêtes* ». Dans « *Chrétiens aujourd'hui* », elle proposera d'entendre des chrétiens parler de ce qu'ils ont vu, entendu ou réalisé. Enfin, une série sera consacrée à *Adrienne von Speyr* († 1967), qui fut saisie par la vérité du Dieu en trois personnes et le servit dans la simplicité d'une vie ordinaire : une bonne partie de son œuvre considérable (plus de quarante volumes dans l'édition allemande) sera traduite en français avec le concours de « *l'Amitié Adrienne von Speyr* ».

Sauf dans sa série « *Horizon* », la collection « *Le Sycomore* » peut être lue par un large public. Aux Zachée de notre temps, aux hommes désireux d'accéder à la vérité malgré leur petite taille, elle souhaite offrir un *Sycomore* d'où, par-dessus la foule, ils puissent voir Jésus.

VOLUMES PARUS

J. Bastaire, Court traité d'innocence
Chemins de crêtes

E. Barbotin, G. Chantraine, Catéchèse et culture
Chemin de crêtes

H. U. von Balthasar, K. Rahner, J. Ratzinger, R. Schnackenburg, O. Semmelroth, etc., Je crois. Traduit par L. Jeanneret
Chrétiens aujourd'hui

H. U. von Balthasar, Triple couronne. Le salut du monde dans la prière mariale. Traduit par A. Monchoux
Chrétiens aujourd'hui

A. von Speyr, *L'Expérience de la prière*. Traduit par Sœur Gertrude Marie OSB
Adrienne von Speyr

J. Léonard, Pour une catéchèse scolaire
Chrétiens aujourd'hui

A. von Speyr, Fragments autobiographiques. Traduits par M. Lepine
Adrienne von Speyr

G. Fessard, Chrétiens marxistes et théologie de la libération
Chrétiens aujourd'hui

EN PRÉPARATION

Ph. Delhaye, H. U. von Balthasar, J. Ratzinger, H. Schuermann, Principes d'éthique chrétienne
Chemins de crêtes

K. Lehman, J. Ratzinger, Vivre avec l'Église
Chemins de crêtes

H. Volk, La foi comme adhésion. Traduit par L. Jeanneret
Chemins de crêtes

E. Brito, Hegel et la tâche actuelle de la christologie. Traduit par Th. Dejond
Horizon

H. de Lubac, La postérité spirituelle de Joachim de Flore. T. I.
Horizon

GTU Library
BR65.I63 A354 1978 G
Bacq, Philippe/De l'ancienne a la nouvel
3 2400 00105 8720

CET OUVRAGE A ÉTÉ ACHEVÉ
D'IMPRIMER EN OCTOBRE 1978
SUR LES PRESSES DE L'IMPRIMERIE
DE L'INDÉPENDANT A CHATEAU-GONTIER
DÉPOT LÉGAL - 4e TRIMESTRE 1978
Nº D'ÉDITEUR : 1895 ISBN : 2-249-60121-6

Imprimé en France

423472

DATE DUE

SEP 1 1994	
JUL 1 4 2005	
MAY 1 6 2006	

GAYLORD PRINTED IN U.S.A.

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500

All items are subject to recall.

collection "le sycomore"

série "horizon"

Y a-t-il une "structure", c'est-à-dire une unité organique, du Livre IV de l'*Adversus Haereses*? Ou bien ne faudrait-il voir en ce livre que le maladroit amalgame de pièces hétéroclites qu'on a cru parfois y découvrir? Le grand mérite du présent ouvrage est d'oser aborder, pour la première fois, la question dans toute son ampleur. Deux démarches distinctes, mais complémentaires, l'une philosophique, l'autre théologique, mettent en lumière, sous la sinuosité des développements irénéens, l'harmonieuse et savante architecture du livre.
Grâce à cette méthode, grâce aussi à ses notes abondantes et à ses discussions érudites, notamment avec Harnack, Bousset et Loofs, cet ouvrage constitue une réponse convaincante à un grand problème relevant de l'histoire des doctrines chrétiennes. Il fournit de surcroît une incomparable introduction à l'œuvre d'Irénée.

L'auteur est né à St-Ghislain en 1938. Il entre en 1956 dans la Compagnie de Jésus. Après des études de philologie classique, de philosophie et de théologie, à Louvain, Rome et Paris, il est actuellement professeur de théologie à l'Institut international "Lumen Vitae" de Bruxelles.

ISBN 2-870-37-047-4
ISBN 2-249-60121-6

ATELIER JADE